د. ألفة يوسف

تعدّد المعنى في القرآن

بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن

هذا العمل هو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة في اللغة والآداب العربية نوقشت يوم 11 جوان 2002من قبل لجنة تتألّف من الأساتذة: عبد القادر المهيري (رئيسا) وعبد السلام المسدّي (مشرفا) وعبد الله صولة والمنصف عاشور (مقرّرين)

والهادي الجطلاوي (عضوا) وتحصّلت عليها صاحبتها بملاحظة "مشرّف جدّا". فإليهم وإلى من ساهم في إخراج هذا العمل للنّشر كل الشكر.

الإهداء

إلى زبيدة والهاشمي ونجاة حبّا وعرفانا.
إلى روحيّ العزيزين "سكينة محفوظ" و"الأخضر حسني"، خلَّين رحلا عنّي على عجل.

المقدّمة

يحتلّ المعنى مكانة أساسيّة في كثير من المباحث المهتمّة باللغة وذلك مهما تكن الأطر النظريّة التي يندرج ضمنها هذا الاهتمام من فلسفة لغة ولسانيات ومنطق وعلوم عرفانيّة (cognitives). وقد يكون مردّ هذا الاهتمام أنّ معنى الأقوال اللغويّة هو أسّ تخاطب البشر فكلّ قول يفيد معنى على أنّ حدود ذلك المعنى قد تكون موضوع اختلاف. فالقول الواحد قد يسند إليه أكثر من معنى ممّا ولّد إمكان الحديث عن الاشتراك وعن سوء الفهم وتعدّد المعاني والتأويل.

وهذا البحث يحاول التساؤل عن أسس تعدّد المعنى في اللغة، ونعني بأسس التعدّد أسبابه. ولا يمكن لبحث ينشد الوقوف على أسس تعدد المعنى أن لا يحدّد ما به يقلّ إمكان تعدّد معانيه ولا يمكننا أن نقتصر على ما يجمع بين أفهام الناس حول المعنى[1] ولا نعتبر أنّنا نشقّ الشعرة شقّا إذا ما وقفنا على ما نعنيه بالمعنى اللغويّ، ذلك أنّه ما من شيء عسر تعريفه على اللسانيين وعلى الفلاسفة مثل المعنى فالغالب أن يقال إنّ المعنى هو ما يرتسم في ذهن المتكلّم أو السامع من صور وأفكار يحيل عليها القول. ويبدو لنا أنّ مفهوم المعنى لا يمكن أن يتّضح إلاّ بتحديد موقعه من العلامة اللغويّة.

---

(1) شعور الناس بمعرفتهم لمعنى كلمة "معنى" دون القدرة على تعريفها يذكرنا بما قاله القدّيس أوغسطين من أنّه يعرف معنى الزّمن بينما يعسر عليه التعريف به إن سئل ذلك.

Umberto Eco : Sémiotique et Philosophie du langage, Paris, Puf 1988, p- 29.

تشترك تعاريف العلامة –وإن اختلفت صياغتها- في أنّ العلامة اللغوية[2] تتألّف من شيء يقوم مقام شيء آخر[3] للتعبير عن شيء ثالث. وكلّ هذه التعاريف تقدّم ثلاثة عناصر أساسيّة تؤلّف العلامة[4].

العنصر الأوّل هو المستوى الظاهر من القول ويدخل مجال التّعبير.

العنصر الثاني هو المستوى الضّمني للقول أي إنّه ما يعبّر عنه القول ويدخل مجال المعنى.

العنصر الثالث هو ما يحيل عليه القول ممّا يوجد في الواقع ويدخل مجال المرجع.

ونحن نزعم أنّ تعريف بيرس (Pierce) للعلامة من أدقّ التعاريف إذ يقول: "العلامة هي أوّل ينشئ مع ثان يسمّى موضوعه علاقة ثلاثيّة تبلغ من أصالتها أنّها تحمل ثالثا يسمّى مفسّر العلامة على أن يحقّق مع موضوعه نفس العلاقة الثلاثيّة التي يحقّقها هو نفسه مع الموضوع ذاته"[5] ويقول أيضا: "العلامة هي شيء يعوّض -لشخص ما- شيئا آخر. وهي تتّجه إلى شخص تنشئ في ذهنه علامة مماثلة وربّماعلامة أكثر تطوّرا. وأنا أسمّي هذه العلامة المنشأة مفسّر العلامة الأولى. والعلامة تعوّض شيئا آخر هو موضوعها. وهي تعوّض هذا الموضوع لا من كلّ النواحي بل بالإحالة إلى شبه فكرة وسمتها أحيانا بأسّ الممثّل"[6].

فالعلامة عند بيرس تتألّف من عناصر ثلاثة:

* الممثّل (représentamen): وهو "الذّات المحسوسة التي تمثّل"[7] أي إنّه في مجال القول العنصر الظّاهر الذي يتجسّم حسيّا في الصوت أو الكتابة.

* الموضوع: وهو "ما تقوم مقامه العلامة"[8] أي إنّه ما "معرفته مفترضة ليمكن تقديم أخبار إضافيّة عنه"[9] وبعبارة أخرى فالموضوع هو عندنا بعض الواقع الّذي تدلّ عليه العلامة. وعندما نقول "واقع" لا نعني فحسب المحسوسات بل كلّ ما يعرفه الإنسان المتعامل باللغة ممّا "هو موجود الآن أو شيء نظنّ أنّه وجد سابقا أو شيء نتوقّع أنّه سيوجد أو مجموعة من هذه الأشياء أو ميزة أو علاقة أو حدث معروفة..."[10] فكما أنّ كلمة "أسد" لا تعني شيئا لمن لا يعرف موضوعها وهو كلّ أسد يمكن أن يوجد في الواقع فإنّ كلمة "رخّ" لا تعني شيئا لمن لا يعرف أوصاف الرخّ وخصائصه. وكذا كلمة: "أين" لا تعني شيئا لمن لا يعرف

---

[2] هذه التعاريف تنطبق على كلّ أصناف العلامة لا فحسب على العلامة اللغويّة.

[3] Umberto Eco : Le signe, Bruxelles, Ed Labor 1988, p- 40.

[4] السابق، ص 39.

Sémiotique et Philosophie du langage, p-66.

[5] Charles S-Pierce : Ecrits sur le signe, Paris, Seuil, 1978, p- 147.

[6] Ecrits sur le signe, p- 121.

[7] السابق، ص 116.

[8] السابق، ص 121.

[9] السابق، ص 123.

[10] السابق، ص 124.

موضوعها الذي يشمل استعمال هذه الكلمة أو "قانونها"[11]،ولهذا كلّه تجسّم في الواقع فلا وجود لشيء لا علاقة له بواقعنا الفضائيّ الزّمانيّ. وكلّ ما تحيل عليه اللغة يشمل:

- أشياء بسيطة قائمة في الواقع بصفة مباشرة مثل المحسوسات جميعها (كلب/درّاجة/بحر...).

- أشياء حسيّة ممكنة القيام فيه[12] هي تأليف لما نعرفه عن الواقع (تنّين/ بوراق/ تفّاحة زرقاء...).

- أشياء غير حسيّة مركّبة قائمة في الواقع. ونعني بالتركيب أنّها ليست شيئا واحدا إذا حدود فضائيّة زمانية بل جملة أشياء تمثّل مجتمعة موضوع العلامة. فهذا شأن أنماط السلوك والعلاقات المختلفة والتصوّرات المتعدّدة التي تظهر في الواقع عبر أشكال تجسّم كثيرة، فأنت إذ تقول: "فكرة" تحيل على مجموعة تجارب واقعيّة تشكّلت بطريقة تجعل معرفة الفكرة حاصلة عندك ليمكنك تقديم معلومات إضافيّة حولها.

ومن هنا نؤكّد أنّ كلّ ما تعبّر عنه اللغة له بشكل من الأشكال تجسّم ما في الواقع الحسّي المحيط بنا.

* المفسّر[13]: نلج الآن مجال المعنى وأبرز خصائصه أنّه غائب فهو ليس ملموسا ولا ظاهرا إذ لا يظهر مباشرة بل عبر علامة أخرى. وكلّما فسّرنا علامة لغويّة أي ذكرنا معناها وجدنا أنفسنا نقدّم علامة جديدة ليست لغويّة بالضرورة. لذلك يمكن القول إنّ العلامة اللغويّة لا تكتسب سمتها العلاميّة إلاّ بالعلامة التي تفسّرها[14]. وهذا هو ما يسمه بيرس بالمفسّر فهو "علامة ثانية تحكم عليها العلامة الأولى بأن تشير إلى نفس الشيء الذي تشير إليه العلامة الأولى وهو الشيء الذي يعبّر عن معنى هذه العلامة"[15].

إلاّ أنّ بيرس يقرّ أحيانا أنّ المفسّر هو الأفكار التي تولد في الذهن[16]. ولا تناقض بين الموقفين لأنّ الفكرة التي تولد في الذهن لها بدورها مستند علاميّ فهي إذن مفسّر. وليس من الغريب أن نجد بيرس وهو الحريص على التدقيق والتلطّف يقرّ بأنّ المفسّر المباشر هو ما يسمّى عادة معنى العلامة[17].

---

(11)Umberto Eco : Lector in Fabula, Paris Grasset, 1985, p- 132.

(12) قد تكون هذه الأشياء غير موجودة في واقعنا إلا أنّها قد توجد في واحد من العوالم الممكنة، ويمكن أيضا أن تصبح موجودة في واقعنا يوما ما.

(13) ترجمنا interprétant بمفسّر لسببين مبدئيّ وإجرائيّ. أما المبدئيّ فهو أنّ معنى المفسّر وهو ما يزيل اللبس والخفاء (محمد بن علي التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، بيروت، دار صادر، (د.ت)، ج 3، ص 1116) يتلاءم ومعنى المصطلح الأجنبيّ ويصلح لأن يكون مفسّرا له إذ لا يمكن أن نفهم علامة ما عموما ولفظا ما خصوصا إلاّ إذا تجسّم كلاهما عبر علامة أخرى هي التي توضّح معنى العلامة الأولى التي تظلّ بدونها خفيّة ملتبسة. وأمّا السبب الإجرائيّ فهو اعتمادنا مادّة (ء.و.ل) وما اتّصل بها من (تأويل) في القسم الثاني من هذا البحث.

(14)David Savan : La séméiotique de C-S-Pierce, in Langages : La sémiotique de C-S- Pierce n- 58, Juin 1980, p- 21.

(15)Ecrits sur le signe, p- 222.

(16)Le signe, p- 252.

(17)Ecrits sur le signe p- 189.

وفي هذا الإطار يتنزّل المعنى عندنا فمعنى العلامة الأولى لا يمكن أن يظهر إلاّ بواسطة علامة أخرى هي المفسّرة، ولا يمكن أن يُدرك إلاّ إذا أدرك المتقبّل معنى تلك العلامة، وهو بدوره معنى لا بدّ أن يمرّ عبر علامة أخرى مفسّرة لها، وهكذا دواليك[18].

فيمكننا القول إذن إنّ المعنى عندنا هو معنى المفسّر أي إنّه "كلّ ما تتضمّنه العلامة اللغويّة دلاليّا"[19] أو هو كلّ ما يمكن أن يعلمه المخاطب انطلاقا من علمه بالقول. أو ليست الدّلالة "أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر؟"[20]، ولذلك يكون جميع ما يمكن أن يستنتج انطلاقا من علامة لغويّة أو من قول مّا داخلا في نطاق المعنى. ولا نتصوّر معنى القول خارج مقامه أو سياقه إذ لا يركّب القول إلاّ فيهما ويفكّك استنادا إلى المعرفة بهما وهي معرفة تتفاوت درجاتها كما سنرى. لذلك فمعنى قول ما هو كلّ ما يمكن أن يستنتج من ذلك القول في سياق ما وفي مقام ما[21].

فإذا قلت: "جاء الكلب" مثلا، فإنّ معنى كلمة "كلب" يمكن أن يفسّر بـ"حيوان نابح" ويمكن أن يفسّر بـ"حيوان وفيّ" ويمكن أن ينفسّر بـ"حيوان متكلّم" إن كنّا في مقام إحدى قصص الأطفال مثلا. ويمكن أن يفسّر بأنّه "شتم للمتقبّل" أو بأنّه "دليل على حبّ كبير للحيوانات"...

وعندما نتحدّث عن المقام في هذا البحث فإنّنا نعني به مبدئيا الإطار العام للقول الذي يشمل زمان القول ومكانه وهويّة الباثّ وهويّة المتقبّل وعلاقتهما بعضهما ببعض وكلّ ما يعرفه أحدهما عن الآخر. ولئن كانت هذه العناصر حاضرة في كلّ قول بالقوّة فإنّ بعضها قد يغيب بالفعل عندما يجد شخص ما نفسه بإزاء قول لا يعرف قائله أو لا يعرف زمانه. وعادة ما تغيب بعض عناصر المقام مثلا في النصّ المكتوب أكثر من غيابها في المشافهة ذلك أنّ الكتابة تفصل بالضرورة القول عن مقامه الذي نشأ فيه[22].

أما السياق فنعني به ما يحيط بالقول المقصود من أقوال تسبقه وتلحقه تساهم مفسّراتها في تحديد معناه. وتعريف السياق هذا قابل لأن يستوعب بعض عناصر المقام التي يحدّدها القول. فتحديد معنى العلم في القول: "جاء أحمد"يفترض معرفة

---

[18] لا نتصوّر أنّ هذه السلسلة لا نهائيّة بل هي تقف مع ما يسميه بيرس المفسّر النهائي وهو العادة. وتعني عند بيرس "ميلا إلى أن تسلك في ظروف واحدة السبيل نفسه". وقد فسّر هذا المفسّر بأشكال مختلفة (انظر Langages n- 58, p- 37) لكن يكفي أن نذكر أنّه ما يقطع مسار السلسلة العلاميّة اللانهائيّة وذلك عندما يتّخذ المفسّر صورة القانون.

[19]Umberto Eco :Pierce et la sémantique contemporaine, in Langages, n-58 p- 83.

[20] كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 486.

[21] وهذا يتّسق وموقف فتغنشتاين في كتاب المباحث الفلسفيّة إذ أكّد أن معنى الكلمة هو استعمالها (usage).

Ludwig Wittgenstein : Investigations philosophiques, Paris, Gallimard, 1995, (précédé par Tractatus logico-philosophicus), p- 119.

Michel Meyer (sous la direction) : La philosophie anglo-saxonne, Paris, Puf 1994, p- 339.

[22] تسمّى هذه العمليّة نزعا للقول عن مقامه (décontextualisation). انظر مثلا:

Jack Goody : La raison graphique, La domestication de la pensée sauvage, Paris, Ed- Minuit 1979, p- 96.

بالمقام، ولكن أليس تعرّفك إلى أحمد اوّل مرة قد استند -ولو منذ سنين- إلى قول يسبق القول المقصود أي إلى سياق مّا؟ لذلك نقرّ بأنّ تمييزنا بين السياق والمقام ليس تمييزا حدوديا قاطعا إلاّ في حال ضبط حدود للقول موضوع الدّرس وفي حال البحث في معنى بعض عناصره فحسب. فما كان من القول مفسّرا لأحد عناصره المبحوث تعدّد معناها فهو سياق وما كان خارجا عنه وإن كان أقوالا اعتبرناه مقاما.

ويخرج عن المعنى ما كان نتيجة عمليّة للقول ممّا يوسم عند بعض الدارسين بعمل التأثير بالقول (acte perlocutoire). وتشمل النتيجة العمليّة كلّ فعل ما عدا فعل الفهم لأنّه الوحيد اللازم لتحقّق المعنى. فإن قلت لشخص ما: "افتح الباب" فإنّ إنجازه لهذا الفتح أو رفضه القيام بالفعل ليس جزءا من المعنى. وإن شتمت شخصا بقولك: "ثكلتك أمّك أيّها الزنجي" فسواء انخرط الشخص في البكاء أو لكمك لكمة موجعة فإنّ البكاء واللكم ليسا من عناصر المعنى في بحثنا. فالمعنى هو ما يستنتج من القول في مقام مّا ولا يمكن أن نستنتج من "ثكلتك أمّك" بكاء المخاطب أو غضبه أو ضحكه. إلاّ أن من معاني القول مثلا أنّه شتم إن قيل في مقام جدّ وأنّه مزاح إن قيل في مقام هزل. وإذا كان المقام مقام جدّ فمن معاني القول الممكنة أنّ الباثّ عنصريّ لأنّ كلمة "زنجيّ" تحمل معاني التزاميّة (connotatives) سلبيّة.

وإذا قال شخص لآخر: "بي صداع" فالمعنى يشمل -فيما يشمل- أنّ شخصا ما يصرّح أنّه مريض بالصداع[23] وأنّه يطلب من المخاطب إغلاق التلفزة أو يطلب منه أن يذهب إلى الصيدليّة ليأتيه بالدواء أو يعلمه أنّه لن يذهب معه الليلة إلى المسرح، ويمكن أن يكون من معاني الكلام أن المتكلّم لا يحتمل الألم وأنّه كثير الشكوى. وفي كل الأحوال فإنّ قيام المخاطب بأيّ فعل من الأفعال نتيجة للقول لا يدخل ضمن معناه رغم أنّ ذلك الفعل ناتج عن فهم معيّن للمعنى هو الذي يهمّنا.

ويبدو جليّا أن للمعنى عناصر متعدّدة مختلفة، ولذلك لا يمكننا أن نتصدّى للبحث في تعدّد المعنى إذا لم نصنّف المعنى إلى أنواعه وإذا لم نحدّد دلالة التعدّد بالنسبة إلى كلّ صنف من الأصناف.

** المعنى الماصدقيّ(sens extensionnel):

مصطلح الماصدق مصطلح منطقيّ ويعني: "مجموع الموضوعات التي يدلّ عليها المعنى أو مجموع الأفراد الداخلين تحت صنف أو كلّي"[24]. والماصدق هو المستند الواقعي الذي لا بدّ من معرفته لفهم العلامة. وهذا يذكّرنا بتعريف بيرس للموضوع إلاّ أنّ الموضوع عند بيرس موضوعان الموضوع المباشر (objet immédiat) والموضوع الدّيناميّ (objet dynamique). فأمّا الأول فيفيد

---

(23) إذا عرفنا هويّة المتكلّم فإنّها تدخل في عناصر المعنى أيضا.

(24) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994، ج 2، ص 311.

"الموضوع كما تحدّده العلامة نفسها" وأمّا الثاني فيفيد الشيء في ذاته "الذي يتمكّن -بطريقة أو بأخرى- من تحديد العلامة لتمثيله"[25]. الأول قريب في معناه من مفهوم العلامة (l'intension du signe) أي إنّه بناء علاميّ "داخليّ" بل "فكرة"[26] تجمع مختلف خصائص الموضوع. وقد ماثل بيرس بين الموضوع المباشر والدلالة[27]. أمّا الموضوع الدّينامي فهو حالة من حالات الواقع أو هو الشيء في ذاته في الواقع، وهذا الموضوع يشابه في معناه معنى الماصدق. إلاّ أن الماصدق بمفهوم المناطقة يقف غالبا عند الأقوال التي لها مراجع حسيّة أما الأقوال الأخرى فلا مراجع لها في الواقع[28]، على حين أنّ وجود الماصدق عندنا ضروريّ لكلّ الأقوال التي يمكن تصوّرها. وقد أسلفنا أنّ لكلّ كلام مراجع في الواقع سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة وسواء أكانت موجودة في عالمنا الحاليّ أم في أحد العوالم الممكنة[29]. وأضفنا أنّ بعض الأقوال النادرة فحسب لا ماصدق ممكنا لها ذلك أنّه يمكن تصوّر التفاحة الزرقاء أو الغول أو الإنسان الذي يكون نصفه آليّا ونصفه بشريّا... وأفلام الخيال العلمي تعجّ بهذه الأشياء الممكنة الوجود والممكنة التصوّر في حين أنّه لا يمكن لأيّ مخرج -ولا أيّ إنسان- مهما برع أن يتصوّر "دائرة مربّعة" فهذا القول من الأقوال النادرة التي لا ماصدق لها وإن كانت تدلّ على ضروب أخرى من المعاني[30].

إنّنا نوافق رسّل (Russel) في أنّ الأشياء الموجودة في الواقع ليست مساوية للأشياء الموجودة في الخطاب اللغوي[31] ونوافق (Quine) في أنّ "الأسماء... غير حسيّة فيما يخصّ المسألة الأنطولوجيّة"[32] غير انّنا نؤكّد أنّ لجلّ أشياء الخطاب علاقة ما بالواقع الحسّي. وهي علاقة إمّا ان تقوم فيه ذواتا بسيطة أو مركّبة أو أن تكون قابلة للقيام فيه ذواتا بسيطة أو مركّبة شأن البوراق كما

---

(25) Ecrits sur le signe, p- 189.

(26) Pierce et la sémantique contemporaine, p- 82.

ورفعا لكلّ لبس ينبغي التمييز بين intension ومرادفه compréhension ومقابلهما العربي "المفهوم" وintension وintentionnalité ومقابلهما العربيين: "قصد" و"قصديّة". فالأول يكثر استعماله في المنطق والثاني من المفاهيم الأساسية في الفينومينولوجيا وفي البراغماتية. ويوضّح قوشي (Gochet) بدقّة الفروق بين المصطلحين.

Paul Gochet : Quine en perspective, Paris, Flammarion, 1978, pp- 58/59.

(27) السابق، ص 83.

(28) Ludwig Wittgenstein : Tractatus logiquo-philosophicus, Paris, Gallimard, 1995 (suivi de Investigations philosophiques), p- 57.

Gottlob Frege : Ecrits logiques et philosophiques, Paris, Seuil, 1971, p- 104.

(29) لسائل أن يتساءل عن مرجع الحرف مثلا. فهل نجد في الواقع ما يمثّله؟ وطرح هذا السؤال يقوم على خطإ هو تصوّر العلاقة بين اللغة والواقع علاقة تطابق بسيط مباشر على حين أنّ تجسّم معاني اللغة في الواقع يكون كما أسلفنا في أغلب الأحيان بطريقة غير مباشرة أي بتركّب مجموع علاقات معقّدة. فالحرف الذي معناه في غيره يعبّر عن "علاقة بين الذوات والأشياء" في الخارج (محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربية- تأسيس "نحو النصّ"، تونس جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، 2001، ج 2، ص 984). ولهذه العلاقة تجسّم مرجعيّ في الواقع. والمتكلّم إذ يقول "القطّ فوق السرير" لا يكون فاهما لمعنى القول الماصدقيّ إذا كان عاجزا عن تحديد الموضوع: "فوق السرير" في الواقع.

(30) يشير الأستاذ الشاوش إلى أنّ الكلام الذي لا معنى له يصف كلّ "كلام يبقى معلّقا لا يتوفّر في العالم ما يوافقه"، أصول تحليل الخطاب، ج 2، ص 976. ولئن كنّا نوافقه في هذا التعريف فإنّنا لا نرى أنّه "كلا كلام" مطلقا بل هوكذلك من المنظور الماصدقيّ فحسب إذ دلالاته التأويليّة كثيرة.

(31) La philosophie anglo-saxonne, p- 177.

(32) السابق الصفحة نفسها.

أسلفنا. ولعلّ التمييز بين الموجود وممكن الوجود يحيلنا على تمييز كواين بين فعل التقرير (affirmer) وفعل الاضطلاع (assumer). فيمكن أن نضطلع بالوجود دون أن نقرّره[33].

والمعنى الماصدقيّ عندنا هو ما يمكّننا من تعيين ماصدق القول اللغويّ. وهو مقابل للمعنى المفهومي (intensionnel) الذي يعرّفنا إلى سمات القول المعنويّة بقطع النظر عن قدرتنا على تعيين ماصدق القول أو عدمها[34]. ويمكن القول إنّنا فهمنا المعنى الماصدقيّ لعلامة لغويّة أو قول ما إذا كنّا قادرين على تعيين ماصدق العلامة بتسميته عند اتّصالنا به -حسيّا أو ذهنيّا- أو إذا عرفنا "ما يجب القيام به للحصول على اتّصال... بموضوع الشيء"[35]. ففاطمة مثلا تعرف المعنى الماصدقيّ لكلمة "كرة" لأنّها قادرة على تعيين ماصدق الكرة في مقام معيّن أو لنّها قادرة على أن تعرف أنّ الحصول على كرة يفترض منها تركيب أشياء معيّنة بطريقة مخصوصة. وزيد يعرف المعنى الماصدقيّ لكلمة "يكره" لأنّه لا يعتمد هذه الكلمة إلاّ عند توفّر جماع أشياء معيّنة مركّبة بطريقة مخصوصة. ويعتبر هوسيرل (Husserl) أنّنا: "عندما نتحدّث عن معرفة الموضوع أو عن إسناد مدلول له،... فإنّنا نهدف إلى الوضع نفسه لكن مدركا من منظورات مختلفة"[36].

وسنميّز في بحثنا بين المعنى الماصدقيّ الوارد على الوضع -أو ما يسمّى المعنى الوارد على الحقيقة- والمعنى الماصدقيّ الوارد على المجاز. فأمّا المعنى الوارد على الوضع فهو معنى الكلام المستعمل فيما هو موضوع له من غير تأويل في الوضع[37] أي إنّه معنى الكلام مستندا إلى المواضعة اللغويّة[38]. على حين أنّ المعنى الوارد على المجاز هو معنى الكلام المستعمل في غير ما هو موضوع له بالتحقيق. وسنعود إلى هذا القسم الثاني بالتوضيح في حينه.

ولئن كان المعنى الماصدقيّ -على الحقيقة أو على المجاز- من أهمّ أصناف المعنى فإنّه ليس معنى العلامات اللغويّة الوحيد إذ يتظافر عليها المعنى التأويليّ.

** المعنى التأويليّ (sens d'interprétation): يشمل كلّ ما يستتبعه القول إذا استثنينا المعنى الماصدقيّ، فتدخل ضمنه كلّ دلالات المعنى على شخص المتكلّم أو على إطار الكلام... وجميع الأقوال قابلة لأن يكون لها معان تأويليّة.

---

(33) السابق، ص 321.

(34) إن كلمات مثل: الله أو الجنّة أو الملائكة مثلا تبدو كلمات بلا ماصدق في واقعنا الحالي. إلا أنّ غيابها الآن لا ينفي إمكان وجودها في عالم ممكن. وفي حال وجودها في ذلك العالم الممكن فإنّ معناها الماصدقيّ يتمثّل في قدرتنا على تعيينها فيه. أما معناها المفهومي فإنّنا نعرفه انطلاقا من تعريفنا لها.

(35) Ecrits sur le signe, p- 162.

(36) Le signe, p- 219.

(37) أبو يعقوب السّكاكي: مفتاح العلوم، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983، ص 358.

(38) "كلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع وإن شئت قلت في مواضعة وقوعا لا تستند فيه إلى غيره فهي حقيقة". عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، بيروت، دار المسيرة، 1983، ص 325.

فحتى القول "رأيت أمس دائرة مربّعة" قابل لأن يدلّ مثلا على جنون المتكلّم أو حمقه.

ولا يخرج أيّ معنى لأيّ قول لغويّ عن صنفي المعاني هذين. ذلك أنّ المعنى المفهوميّ لا يتصوّر مستقلاّ عن المعنى الماصدقيّ، فالمعنى المفهوميّ محدّد ببعض خصائص الماصدق بل قد يتماثل المعنيان المفهوميّ والماصدقيّ إذا انتفت كلّ طرق تحديد الماصدق الأخرى سوى المفهوم. وبعبارة أخرى فالمعنى المفهوميّ هو معنى خارج السياق والمقام في مقابل المعنى الماصدقيّ وهو معنى داخل السياق والمقام. فإن عُرف المقام والسياق وجد المعنى الماصدقيّ والمعنى المفهوميّ . أما إذا غابت المعرفة بالمقام والسياق، فإنّ المعنى المفهوميّ يكون هو المعني الماصدقي باعتباره الوسيلة الوحيدة التي تخوّل لنا الاتصال بالموضوع.

ونحن في بحثنا هذا ننشد الوقوف على أسس تعدد المعنى الماصدقي والمعنى التأويليّ. أي إنّنا نهدف إلى تحديد القوانين العامّة المتحكّمة في تعدّد المعنى في اللغة. وقد شاع عند كثير من اللسانيين التمييز بين اللغة والكلام أو بين الجهاز والإنجاز، فاللغة تمثّل الجهاز النظريّ والكلام يفيد الاستعمال(39)، على أنّنا لا نرى في عنوان بحثنا داعيا إلى تخصيص اللغة بأحد المعنيين بل كلاهما ممكن ذلك أنّه لمّا كان هذا البحث يستند إلى المنهج الاستقرائي فإنّ المعنى اللغويّ فيه لا يتحقّق إلاّ في القول أو استنادا إليه(40). وهو بحث ينطلق من الاستعمال اللغوي أي من الأقوال أي من الإنجاز لتحديد أسس تعدّد معنى القول وأسبابه. على أنّ هذا التعدّد ما كان له أن يكون ممكنا إلاّ إذا ما سمحت به خصائص الجهاز، والتعدّد لا يتحقّق في الجهاز بل هو فيه مجرّد إمكان بالقوة يحقّقه القول بالفعل. لذلك فإنّنا في هذا العمل ننظر في تعدّد للمعنى في القول الواحد باحثين عن أسس لهذا التعدّد تستمدّ من القول ولكنّها ليست سوى إمكان تسمح به طبيعة جهاز اللغة. والقول مصطلح عامّ فهو "كلّ لفظ مذل به اللسان تامّا كان أو ناقصا"(41)، ولذلك يشمل الكلمة والمركّب والجملة ومجموعة الجمل والنصّ(42). واستنادا إلى التعريفات السابقة نحاول في هذا البحث الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يجعل قولا واحدا قابلا أن يسند إليه أكثر من معنى واحد؟

لا شكّ في أنّ القابليّة المذكورة هي من منظور المتقبّل أي من منظور مفكّك القول، على أنّ الباثّ نفسه هو أوّل المتقبّلين لقوله لأنّ عمليّة تركيب القول غير منعزلة عن تجليّات تفكيكه. ونؤكّد أنّنا نتصوّر متقبّلا "مثاليّا" للغة أي إنّنا نضرب صفحا عن تعدّد المعنى الناتج عن جهل المتقبّل باللغة. فلو افترضنا أنّه طُلب من

---

(39) R- Eluerd : La pragmatique linguistique, Paris, Nathan, 1985, p- 96, pp- 8/23.

(40) جميع المعاني نحويّة كانت أو معجميّة منطلقها استقراء الأقوال. فلا وجود للغة بلا ماهية (substance) ماديّة أو ذهنيّة إلا في التصوّرات الإنّيّة (immanentistes).

(41) أبو الفتح عثمان بن جنّي: الخصائص، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1987، ج 1، ص 17.

(42) النصّ مجموعة من الجمل أو جملة واحدة على الأقل. ولكن مجموعة الجمل ليست مرادفة بالضرورة للنصّ إذ قد تكون متضمّنة فيه.

شخصين أن يحدّدا معنى كلمة "دبّابة" ثم افترضنا أنّ أحدهما لا يعرف هذه الكلمة فحدّد لها معنى خاطئا بقوله: "الدبّابة هي أحد أنواع الطيور" على حين أن الثاني حدّد معناها "الصحيح" فإنّنا لا نكون بإزاء تعدّد لمعنى الكلمة. ولو طُلب من شخصين تعيين نواة الذّرة مثلا فأصاب أحدهما وأخطأ الآخر لجهله بمفهوم نواة الذرة فإننا لا نكون بإزاء تعدّد في المعنى. وبعبارة أوضح فإنّنا لا نعتبر تعدّدا للمعنى إلاّ ما تسمح به اللغة لا ما ينتج عن أخطاء المتقبّلين وجهلهم.

فإن قيل إنّ تعدّد المعنى لا يعود إلى الإمكانات الموجودة في القول وحدها بل يعود أيضا إلى المتقبّل قلنا إنّ كلّ معنى يقرّره أحد المتقبّلين لقول ما لا بدّ أن تكون له علاقة مع ذلك القول ذلك أن اللغة نظام جماعي تسمح لنا قوانينها بأن نسأل أيّ مفسّر لأيّ معنى لغويّ: من أين لك هذا؟

غير أنّنا نسلّم بوجود حالات يكون المتقبّل فيها هو سبب تعدد المعنى. وهذا التقرير يفيد أنّ القول لا يحمل إمكانات التعدّد التي يحدّدها المتقبّل ويفيد أنّ إمكانات التعدّد غير موجودة في كمون اللغة (potentialité). ولا يكون المتقبّل سبب تعدّد المعنى إلاّ لأنّه يقرّر معنى خاطئا أي غير ممكن الوجود في القول.

وعبارتا معنى القول "الخاطئ" ومعنى القول "غير الخاطئ" تماثلان عبارتين أخريين هما: معنى القول غير الممكن، ومعنى القول الممكن. ومن المنظور نفسه تماثل عبارة: "تعدّد المعنى الناتج عن الخطإ" عبارة "تعدّد المعنى غير الممكن" وإن اختلفت العبارتان تأويليا لوجود معنى التزاميّ معياريّ في كلمة الخطإ. ولا شكّ في أنّ تمييز "تعدّد المعنى الممكن" من "تعدّد المعنى غير الممكن" هو أمر لازم قبل بحث أسس تعدّد المعنى إذ يدخل ضمن تمييز الباحث لحدود موضوعه.

ولعلّ الأمر يتّضح مبدئيّا إذا علمنا أن تقرير المتقبّل لمعنى غير ممكن الوجود في القول يكون في حالتين اثنتين:

* حال إنشاء لغة داخل اللغة:

اللغة مواضعة جماعية تشمل جميع الناطقين بها على أنّه يجوز أن يتواضع بعض الناطقين بلغة ما على إنشاء نظام جديد يُبقي على شكل الدوال ويربطها بمداليل جديدة. وهذا ما يقوم به جماعة المخابرات مثلا إذ يتراسلون وفق رموز مضبوطة سلفا ولذلك يجوز أن يدلّ القول على معنى لا علاقة له به -ظاهريّا- بالنسبة إلى من كان جاهلا بالمواضعة الجزئيّة. أمّا العارف بها فإنّه -شأن معتمد اللغة الطبيعيّة- لا يمكنه تحديد معنى ما لأيّ قول إلاّ إذا تأكّدت العلاقة الوثيقة بينهما.

* حال جهل المتقبّل ببعض خصائص القول اللغويّ أو تجاهله لها[43]:

---

[43] الجهل بخصائص اللغة أو تجاهلها يؤديان إلى نتيجة واحدة وهي إمكان تعدّد للمعنى دون مستند لغويّ. لذلك جمعناهما معا رغم أنّ لهما من المنظور التأويلي دلالتين مختلفين. فالجهل خطأ غير مقصود والتجاهل خطأ يهدف إلى المغالطة. وله لا شكّ معان نفسية واجتماعية كثيرة.

لو افترضنا أنّ طفلا يعرف أنّ "عين" تدلّ على عضو البصر وأنّ هذا الطفل سمع شخصا يقول "هذه عين"، فسيعتبر القول دالاً بالضرورة على عضو البصر ولن يتصوّر أن كلمة "عين" قابلة لأنّ تدلّ على معنى آخر ثان، ذلك أنّ هذا الطفل لا يعرف قانون الاشتراك في اللغة. فإن انطلقنا من رأي المتقبّل الطفل الذي يرى العين دالة على معنى واحد فحسب فسنخالف إمكانات اللغة. ولئن كان جهل المتقبّل في هذا المثال مقلّصا لإمكانات التعدّد اللغوي فإنّ الجهل نفسه قد ينشئ إمكانات للتعدّد لا يجوز أن تنطلق من القول.

وليس من الضروري أن يتعلّق الأمر بمتقبّل طفل إذ يمكن أن يتّصف كثير من الناس بجهل بعض خصائص اللغة. وليس من الضروري أن يكون هذا الجهل مطلقا بل يكفي أن يكون حادثا ساعة تفسير القول، لذلك قد يندرج السكران الذي يسند إلى قول ما معاني ما صدقيّة لا علاقة لها به ضمن الجاهل.

وقد يكون جهل المتقبّل منشئا لتفسير ما للقول يؤدّي إلى جانب تفسير آخر ممكن إلى وجود تفسيرين ومن ثمّ إلى تعدّد موجود خطأ. فمن ذلك نذكر الخبر التاريخيّ التالي الوارد في مصادر كثيرة على لسان عديّ بن حاتم: "أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلّم فعلّمني الإسلام ونعت لي الصلوات كيف أصلّي كلّ صلاة لوقتها. ثم قال: إذا جاء رمضان فكل واشرب حتى يتبيّن لك الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، ثم أتمّ الصيام إلى الليل. ولم أدر ما هو. فتلت خيطين من أبيض وأسود فنظرت فيهما عند الفجر فرأيتهما سواء. فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله كلّ شيء أوصيتنا به قد حفظت غير الخيط الأبيض والأسود. قال: وما منعك يا ابن حاتم؟ وتبسّم كأنّه قد علم ما فعلت. فقلت خيطين من أبيض وأسود فنظرت فيهما فوجدتهما سواء. فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى رُئي نواجذه. ثم قال: "ألم أقل لك من الفجر، إنّما هو ضوء النهار وظلمة الليل"[44].

إنّ هذا المثال منشئ لتعدّد للمعنى خاطئ لأنّ المتقبّل لم يفطن إلى قرينة قطعية تنفي استعمال الخيطين بمعناهما الحقيقي. فأنشأ بخطئه تعدّدا للمعنى حاصلا في الواقع -بوجود المعنى الذي ذكره هو والمعنى الذي ذكره الرسول- لكنه اعتباريّا خاطئ غير جائز وفق قوانين التخاطب[45].

وانطلاقا مما سبق نتبيّن أنّ جهل المتقبّل ببعض خصائص اللغة أو تجاهله لها قد ينشئان تعدّدا للمعنى خاطئا ولا يمكننا أن نستقصي جميع أسباب الخطإ وإمكانات تجسّمها لاتصالها بفروق فردية لانهائية. على أنّه يمكننا أن نعرّف كلّ

---

[44] عبد الكريم المطعني: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، القاهرة، مطبعة حسّان، 1985، ج 1، ص 460.

[45] لذلك كان رأي عديّ بن حاتم هذا مما يستدلّ به على بلاهة الرجل.

انظر جار الله الزمخشري: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار المعرفة، د-ت، ج 1، ص 116.

تفسير خاطئ أو ناتج عن جهل، فإذا هو عندنا تفسير يتحوّل عنه المتقبّل ما أن يكتشف المعلومة الناقصة التي أدّت به إلى الخطأ[46].

على أنّنا وغن حاولنا تعريف التفسير الخاطئ وإثبات خروج تعدّد المعنى الذي قد ينشئه من مجال بحثنا فإنّنا نقرّ بأنّ هذا التعريف غير كاف، ونحن لم نجد إلى الآن باحثا واحدا استطاع أن يميّز تعدّد المعنى الممكن من تعدّد المعنى غير الممكن تمييزا صارما. لا مراء أنّ كلّ دارس قادر على أن يقول ما نقوله من أن المعاني المتعدّدة الممكنة هي تلك التي يقبلها السياق والمقام وانّ المعاني غير الممكنة هي تلك التي لا يقبلها السياق والمقام. على أنّ هذا التعريف لا يحدد المعنى الذي يقبله السياق والمقام، مثلما لا يمكن أن يحدّد تعريف الجديد بأنّه ما كان حديثا في الزمن، الموضوع الذي يقبل أن يوصف بالجدّة. وليس اختيارنا "الجديد" مثالا اعتباطيّا، فقد كان بوسعنا أن نمثّل بالجميل الذي لا يحدّد تناسب أعضائه الموضوع المتصف به، غير أنّنا اخترنا مثال "الجديد" دون "الجميل" لأن تعدّد معنى الثاني يقوم على الذاتية وتعدّد معنى الأول يقوم على الاسترسال كما سنرى. ونحن وإن كنّا لا ننفي تأثير الذاتيّة الكبير في تمييز التعدّد الممكن من التعدّد غير الممكن فإنّنا نراه في الآن نفسه تأثيرا غير مفيد إذ لا يتميّز عن تأثير الذاتية في تناول أي موضوع من المواضيع. أمّا الاسترسال فإنّه أسّ الاختلاف في تعدّد المعنى الممكن إذ بدت لنا معاني القول الممكنة في استرسال مع معانيه غير الممكنة. وسنرى أن تعدّد معنى الاسترسال يكون خصوصا في المواضيع الجانبيّة تلك التي لم يقدر أيّ باحث على تحديد مفهومها وتلك التي يندر أن يمثّل لها الباحثون.

ولذلك تجد جلّ الباحثين يحدّدون المعاني الممكنة والمعاني غير الممكنة من خلال أقوال مخصوصة. فإن كان تحديد المعاني الممكنة نهائيا أفاد ذلك أنّ سواها من المعاني غير ممكن وأفاد غياب الاختلاف في تعدّد المعنى الممكن، وإن كان تحديد المعاني الممكنة تمثيلا فإنّه لا يمنع الاختلاف في تعدّد المعنى الممكن لجواز معان أخرى ممكنة لم يشر إليها المثال. أمّا تحديد المعاني غير الممكنة، فهو مما هرع إليه الدارسون لاعتبارهم إيّاه حجّة على وجود معان غير ممكنة أي على عدم جواز جميع المعاني الماصدقيّة للقول الواحد أي على وجود حدود للتفسير. فهذا إيكو (Eco) في كتابه: "حدود التأويل" يضرب مثالا لمعنى غير ممكن، فينطلق من القول: "صديقي العزيز في هذه السلّة التي يأتيك بها عبدي ثلاثون تينة أرسلها إليك هديّة"، ويفترض أنّه قول قُطع عن مقامه مثبتا إمكان دلالة القول على معان كثيرة، على أنّ إيكو يؤكّد أن من معاني القول غير الممكنة دلالته على موت

[46] إن كان الخطأ ناتجا عن تجاهل فلا حاجة إلى "التحوّل" لأن المتقبّل يعرف من البداية أنّه مخطئ. ولكنّه لا يصرّح بذلك الخطإ إلا لنفسه باعتباره يسعى إلى المغالطة.

نابليون بونابرت سنة 1821[47]. ويعمد الكاتب نفسه إلى مثال آخر معتبرا أنّه يعسر أن يكون جاك السفاح (Jacques l'éventreur) قد استمدّ تعاليم جرائمه من معاني الإنجيل[48].

وواضح أنّ المعنى غير الممكن الممثّل له -دون سائر المعاني غير الممكنة الأخرى- قطعيّ لا يقبل أن يكون معنى ممكنا للقول. وهذا التمثيل في حدّه الأقصى (exemple limite) المختار يعوّض النقص المفهومي الضروريّ في تعريف المعاني غير الممكنة. وقد لجأنا إلى مثل هذه الأمثلة القصوى لنوهم أنفسنا بقدرتنا على تحديد مفهوم الخطإ أي المعنى غير الممكن. فذكرنا أنّ من معاني الدبّابة غير الممكنة أن تفيد أحد أنواع الطيور، ولكن هل المدرّعة الحربية الصغيرة تنتمي إلى مقولة الدبّابة المعجميّة أم لا؟

إنّنا نقرّ هنا بأكبر مشكل يقوم عليه هذا البحث وهو موضوعه ذاته أي "تعدّد المعنى الممكن"، غير محدود حدّا جامعا مانعا أي إنّ الموضوع بدوره قابل لتعدّد المعنى تعدّدا تختلف درجاته. على أنّنا قبلنا هذا المشكل الذي لم نجد له حلاّ نظريّا تعريفيا، وسعينا من خلال العمل إلى تحديد ضروب التعدّد الممكنة وأسسها ضمن مجموعة ضبابيّة تبلغ ضبابيّتها أقصاها في الحالات الجانبيّة. فإذا ثبت وجود تعدّد للمعنى ممكن ضبابيّ كان هذا العمل بحثا في أسسه.

وقد اهتمّ بعض الدارسين بأسس تعدّد المعنى على أنّ هذا الاهتمام كان جزئيّا شمل بعض أسس التعدّد. فحظي الاشتراك بكثير من الأبحاث بعضها يعتبره ظاهرة دلاليّة وبعضها يراه ظاهرة براغماتية[49]، وتعرّضبعض المناطقة للعلاقة بين الأشكال النحويّة والأشكال المنطقيّة ودورها في تعدّد المعنى[50] واهتمّ بعض اللسانيين بالحقيقة الضبابيّة[51] وعرض آخرون لمفهوم الضمنيّ الذي يفترض على الأقلّ وجود معنيين ظاهر وضمنيّ فضلا عن تعدّد المعاني الضمنيّة للقول الواحد[52]. وقد أفدنا من هذه الدراسات لكنّنا لم نجد بحثا مخصّصا لجمع أسس تعدّد المعنى في اللغة وهذا ما حملنا على إنجاز هذا العمل منطلقين من اختيار منهجيّ أساسيّ هو الاختيار الاستقرائيّ ومندرجين ضمن إطار نظريّ عامّ هو الإطار البرغماتي. وإذا استندنا إلى تعريف شارل موريس (Morris) للبرغماتية

---

[47] Umberto Eco : Les limites de l'interprétation, Paris, Grasset, 1992, pp- 9/12.

[48] السابق، ص 67.

[49] من أهمّها بحث كليبر ضمن:

Georges Fleiber : Polysémie et référence : La polysémie, un phénomène pragmatique ? in : Cahiers de lexicologie, 1984, n- 44.

[50] Robert Blanché : Introduction à la logique contemporaine, Paris, Colin, 1968, p- 17.

[51] اهتمّ مارتن بتنوّع مضامين التعريف وبتعدّد المعنى ضمن:

Robert Martin : Pour une logique du sens, Paris, Puf 1983, pp- 54/90.

واهتمّ كليبر بالمسألة ذاتها ضمن:

Georges Kleiber : La sémantique du prototype, Paris, Puf 1990.

[52] Catherine Kerbrat- Orcchioni : L'implicite, Paris, Colin 1986.

بأنّها دراسة العلامات اللغوية في علاقتها بمؤوّليها فإنّنا نجد بعد البرغماتية قائما في كثير من الأبحاث اللغوية. فهو قائم في تحليل العلاقات التي ينشئها الخطاب بين المتخاطبين -شأن نظرية الحجاج عند بيرلمان (Perelman) ونظرية القول عند دكرو (Ducrot) مثلا- وفي تحديد المعنى والصدق استنادا إلى دور المتخاطبين وتداخل السياقات -وهذا شأن أبحاث كواين- وفي تحليل الكلام من منظور تشبيه باللعب- وهذا شأن آخر بحوث فتغنشتاين (Wittgenstein)- أو من منظور تقريبه من العمل وهذا شأن دراسات أوستين (Austin) وسيرل (Searle)[53].

وقد راى بعض الدارسين البرغماتيّة ثلاثة أصناف. الصنف الأول هو البرغماتية الشكليّة وهي تدرس الوحدات الإشارية التي لها بالمقام علاقة لازمة. والصنف الثاني هو البرغماتية السياقيّة وتميّز بين علم الدّلالة والبرغماتية بدور المقام والاستعمال في تحديد معاني الأقوال اللغوية، فهو دور حاسم في البرغماتية ثانويّ في علم الدلالة. أمّا الصنف الثالث فهو برغماتيّة القول التي تؤكّد ضرورة تجاوز التمييز بين معنى القول في المقام ومعنى القول خارجا عنه[54]. وقد أكّدنا أنّ معنى القول اللغويّ لا يوجد خارج سياقه ومقامه على أنّنا سنشير في بحثنا إلى المعنى المعجميّ والمعنى الالتزاميّ وهما ليسا في نظرنا من معاني القول اللغويّ بل هما معنيان موجودان بالقوّة مساهمان في تحقيق ذلك المعنى. فلن نعرض لهما باعتبارهما من معاني القول بل باعتبار أنّهما قد يكونان من أسس تعدّد معاني القول في مقام ما[55]. ولذلك نعتبر أنّ هذا البحث أقرب إلى برغماتيّة القول ونرى أنّ العلوم المهتمّة بالمعاني المعجميّة والالتزاميّة فرع من هذه البرغماتيّة.

وبحثنا هذا يحاول الوقوف على تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن. ولا نعني بهذا اقتصارنا على البحث في أسس ما ورد في القرآن من وجوه تعدّد المعنى بل نعني اتخاذنا القرآن وبعض تفاسيره مدوّنة أساسيّة لتجسيم أسس تعدّد المعنى الممكنة في الأقوال اللغوية. فالقرآن يمثّل القول بينما تمثّل التفاسير أمثلة ممكنة لمعنى القول تساعنا على تبيّن أسس تعدّد معناه. وبعبارة أخرى فإنّ معنى القرآن كامن فيه لا يتحقّق إلاّ من خلال التفاسير التي هي إنجاز للمحتملات المعنويّة الكامنة.

وقد اخترنا مدوّنة أساسيّة نستند إليها لأنّ المعنى عنصر غائب لا يحدّده إلا المفسّر[56]. فلئن كان المعنى كامنا في القول فإنّه لا يجوز الحديث عن تعدّد إلاّ بخروج ذلك المعنى الكامن إلى حيّز الوجود بالفعل من خلال تفسير ما. لذلك خشينا أن ننصّب أنفسنا محدّدين وحيدين لمعاني الكلام الممكنة، فهذا التحديد قد لا

---

[53]La philosophie anglo-saxonne, pp- 368/369.

[54] السابق، ص 371.

[55] لا شكّ في أنّ المعاني المعجميّة ذاتها تُضبط انطلاقا من اقوال وردت في ضروب من المقام مختلفة. ويؤدّي استقراؤها إلى إنشاء المعاجم اللغويّة. فمنطلق كلّ تجريد لغويّ استقرائيّ (أو كلّ معنى ممكن خارج المقام) هو القول.

[56]Sémiotique et Philosophie du langage, p- 64.

يخلو من إسقاط أو تعسّف أو تمحّل. وقد اخترنا القرآن وتفاسيره دون سواه من النصوص وتفسيراتها لسببين أحدهما له علاقة بالبعد اللساني للبحث والثاني له علاقة بالبعد الفكريّ للبحث.

أمّا السبب الأول فيستند إلى أنّ القرآن أكثر النصوص العربية حظوة بالتفسير والبحث في معانيه من أوجه مختلفة. فتفاسيره تقدم لنا مادّة ضخمة من المفسّرين (interprétants) ومن المعاني مما نحتاج إليه في بحثنا المهتمّ بإمكانات تعدّد المعنى. ويجب أن نوضّح هنا أنّنا لا نعني بتفاسير القرآن المعنى الاصطلاحي الذي تمخّض للدلالة على كتب مخصوصة تصدّت لبحث معاني النصّ القرآني كلّه بل التفسير في مقامنا اللساني يشمل كلّ مفسّر لقول من الأقوال الواردة في القرآن قديما وحديثا، سواء أكان هذا المفسّر ضمن مجلّدات تحدّد معاني القرآن كلّه أم كان إشارة في كتب الفقه أو الحديث أو علوم القرآن أو الأدب أو سواها. ونحن لا نتبنّى أيّا من هذه المفسّرات التي نذكرها إذ يقتصر غرضنا على كشف أسس تعدّدها. ولا بدّ أن نشير هنا إلى أنّ مسألة اختلاف القراءات في القرآن لا تعنينا لأنّنا نبحث في تعدّد معنى القول الواحد ولا نهتمّ بتعدّد معاني الأقوال المختلفة ممّا هو بديهة لغويّة(57).

أمّا السبب الثاني لاختيارنا القرآن مدوّنة أساسيّة فهو أنّ معنى القرآن كان منذ نشأته إلى الآن موضوع نزاعات وصراعات مختلفة متّصلة بامتلاك المعنى ومن ثمّ امتلاك السلطة. ذلك أنّنا إذا اعتبرنا القرآن قولا صادرا عن الباثّ المطلق الله فإنّ معاني ذلك القول ملزمة للمؤمنين به على الأقلّ. ومن المفيد الوقوف عند إمكان تعدّدها وأسسه.

وقد مثّلنا للقول الممكن تعدّد معناه بأمثلة بعضها من وضعنا وقليلها من الأقوال الشائعة وجلّها منقول من القرآن. وإذا نظرنا في القول القرآني والقول البشري -باللغة العربية- تبينّا تماثلهما من حيث اعتماد اللغة نفسها أي من حيث الاستناد إلى النّظم الاشتقاقيّة والتصريفيّة والنحويّة ذاتها، وتبينّا تماثلهما من حيث تجسّم هذه النظم عند التعجيم في اللفظ. ولولا هذا التماثل الفعليّ لما جاز لبعض الناس اعتبار القرآن قولا بشريّا.

ولئن أجزنا لذلك اعتبار القول القرآني تمثيلا ممكنا للقول اللغويّ فإنّ هذه الإجازة لا تمنعنا من الوعي بفرق جوهريّ بين القول اللغويّ البشريّ والقول اللغويّ القرآني من منظور المؤمنين به. وهذا الفرق هو في طبيعة باثّ القرآن من جهة وباثّ البشريّ من جهة أخرى. فباثّ القرآن مطلق والباث البشريّ نسبيّ. الأول يعرف المقام المطلق والثاني لا يعرف من المقام إلاّ بعض عناصره بحكم

---

(57) نعتمد في هذا البحث القرآن برواية حفص بن سليمان بن المغيرة الأسديّ الكوفيّ عن عاصم بن أبي النّجود الكوفيّ.

تحيّزه في المكان والزمان من جهة وبحكم الحدود الزمانيّة لذلك التحيّز من جهة ثانية.

وهذا الاختلاف بين القول الإلهي والقول البشري مؤثّر في تخصيص القول القرآني ببعض ما لا يختصّ به القول البشري على أنّه ليس نافيا لما يشترك فيه القولان. فإذا اعتبرنا القولين مجموعتين بالمعنى الرياضي المنطقي للكلمة، وإذا وسمنا مجموعة القول القرآني بـ:"ق" ومجموعة القول البشري بـ"ب" فإنّنا نجد:

* ب ق = أسس تعدّد معنى القول البشريّ ومعنى القول الإلهيّ في بعده اللغويّ البشريّ، وهو على مستوى الكمّ أغلب القول مطلقا.

* ق – ب = أسس تعدد المعنى الخاصّ بالقول القرآني في بعد باثّه المطلق، وهو تصوّر خاصّ بالمؤمنين.

* أمّا "ق" U "ب" فيمثّل معنى القول اللغوي موضوع هذا البحث.

ولذلك سنعرض داخل البحث لأسس تعدّد معنى القول البشريّ والقرآنيّ في بعده البشريّ ونخصّص أحيانا ما قد يتميّز به معنى القول القرآني في بعده الإلهي من تعدّد.

وقد انقسم بحثنا إلى قسمين كبيرين:

1- أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ في اللغة من خلال تفاسير القرآن.

2- أسس تعدّد المعنى التأويليّ في اللغة من خلال تفاسير القرآن.

وقد نظرنا في بحث الأستاذ الجطلاوي أسباب التأويل في القرآن لأنّه يتقاطع مع بحثنا[58]. على أنّنا وإن أفدنا من البحث المذكور نرى عملنا مختلفا عنه في أمرين. أوّلهما أنّ الأستاذ الجطلاوي يدرس قضايا اللغة في كتب التفسير وحمله ذلك الدرس على تحديد بعض أسباب التأويل أو تعدّد المعنى[59]. أمّا هذا البحث فيختصّ بتتبّع أسباب تعدّد المعنى في اللغة وتجسّمها في تفاسير القرآن. وثاني الأمرين أنّ الأستاذ الجطلاوي يميّز بين "أسباب التأويل الخارجة عن النصّ" و"أسباب التأويل المنبثقة من النصّ"[60] على حين أنّنا نعتبر كلّ معاني القول الممكنة منبثقة منه، فأسّس تعدّد المعنى هي في نظرنا أسس موجودة داخل القول اللغويّ نفسه. وكلّ قول يحمل في ذاته إمكانات تعدّد معناه وحدودها. وليس تحديد المعنى أو تفسير القول سوى إخراج لبعض تلك الإمكانات من حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّز الوجود بالفعل.

وقد نظرنا في ضروب التأويل التي رأى الأستاذ الجطلاوي أنّ سببها خارج النصّ وهي اختلاف القراءات والمذهب والمنقول وأسباب النزول والناسخ

---

[58] الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج- التأويل- الإعجاز، تونس، كلية الآداب سوسة، دار محمد علي الحامّي، 1998.

[59] التأويل وتعدّد المعنى مترادفان عند الأستاذ الجطلاوي إذ يقول: "إن من حقّ الناظر أن يقرن ثنائيّة المعنى الواحد والمعنى المتعدّد بثنائية التفسير والتأويل وثنائية الظاهر والباطن"، السابق، ص 204.

[60] السابق، ص 223 وص 253.

والمنسوخ. ولئن كان اختلاف القراءات لا يهمّنا لغياب مفهوم القول الواحد الأساسيّ عندنا فإنّنا لا نرى في اعتماد المنقول وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ لتفسير القول خروجا عن القول لأن كلاًّ من المنقول وأسباب النزول وقضايا النسخ مقام للقول ولا يكون القول خارج مقامه. ولا شكّ في أنّ الاختلاف في المقام من أسس تعدّد معنى القول غير أنّخ من صميم التعدّد "المنبثق من النصّ". أمّا علاقة التأويل بالمذهب، فلا شكّ في وجودها ولا شكّ في أنّ من أسباب التفسير ما "كان ذاتيّا سياسيّا"[61] على أنّ هذا التفسير –بقطع النظر عن دوافع التي تدخل ضمن المعنى التأويليّ- لا يخلو من أن يكون مستندا إلى القول أو غير مستند إليه. فإن كان مستندا إليه كان منبثقا من النصّ وإن لم يكن مستندا إليه كان خطأ. وقد وجدنا أن جلّ أمثلة التفسير التي ذكرها الأستاذ الجطلاوي على أنّها تفيد تأويلا خارجا عن النصّ إنّما هي تفاسير مستندة على القول. واللافت للانتباه أن المؤلّف نفسه يقول: "كلا الطرفين يستند إلى النصّ نفسه للقول بالشيء وضدّه وغنّما أمكن ذلك لأن أسلوب القرآن يجيزه"[62]، وهذا يعني أن القول هو أسّ تعدّد المعنى. ويبدو لنا أنّ ما يعنيه الأستاذ الجطلاوي بالتأويل المذهبي الخارج عن النصّ ليس سوى الدوافع المذهبيّة الإيديولوجيّة التي تدعو إلى تقرير معنى ممكن دون معنى ممكن يكون كلاهما ممكنا من القول.

وإلى جانب استفادتنا من أطروحة الأستاذ الجطلاوي فإننا أفدنا من الأطروحات التي أنجزت في الجامعة التونسية في مجال اللغة وأحلنا على عدد منها في هذا البحث. وقد كان عملنا بحثا في حقل متقاطع الاختصاصات فوجدنا أنفسنا مشتغلين بمسائل من الصرف والنحو والبلاغة والمنطق والفقه وفلسفة اللغة والحجاج والتحليل النفسي وعلم الاجتماع وسواها من المباحث. ولم يمكنّا تعدد هذه الاختصاصات وتنوّعها من التعمّق في أيّ منها إذ كانت جميعها وسائل لتحديد أسس تعدّد المعنى. وليس هذا محلّ التصريح بنتائج البحث على أنّنا إذا أردنا أن نبحث له عن نسبن فليكن بحثا في اللغة بمعناها الأعمّ باعتبارها السّبيل الوحيدة التي بها نتكلّم عن كلّ من المعنى الموسوم باللفظ[63] والمعنى الأوّل قبل اللفظ والمعنى الأصليّ قبل اللغة.

---

[61] السابق، ص 225.

[62] السابق، الصفحة نفسها.

[63] محمد صلاح الدين الشريف: مفهوم الشرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النحوية والدلالية، أطروحة دكتورا دولة، تونس، 1993، ص ص 31/ 32.

القسم الأوّل: أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ في اللغة من خلال تفاسير القرآن

لا يكون التعدّد في بحثنا إلا بتحقّق شرطين أساسيّين هما الكثرة والاختلاف. فالكثرة ضرورة لأن الشيء الواحد[64] لا يمكن أن يتعدّد. أمّا الاختلاف فيعني أنّ شيئين أو مجموعة من الأشياء لا تمثّل هويّة واحدة. وقد قال فتغنشتاين: "أن تقول عن شيئين إنّهما متماثلان [كلام] لا معنى له. وان تقول عن شيء واحد إنّه يماثل ذاته فأنت لا تقول شيئا"[65]. والواقع أنّ هذا الكلام صحيح من المنظور الفلسفيّ العام إذ لا يمكن أن يماثل أيّ شيء شيئا آخر وإلاّ أصبح هو ذلك الشيء ذاته، على أن منظور الهويّة هذا لا يطوّر المعرفة. وقد قال كواين: "إذا قصرنا فهمنا الهويّة على أنّها العلاقة التي ينشئها كلّ موضوع مع ذاته فحسب فإنّنا نجد صعوبة في بيان البعد العلاقيّ فيها وفي بيان الفرق بينها وبين مجرّد إثبات الوجود"[66]. ولئن كانت دوافع كواين لاتّخاذ هذا الموقف متّصلة بموقفه من الألفاظ المفردة ومحاولته إلغاء الأعلام من لغة المنطق فإنّ كلامه لا يخلو من منطق إذ الهويّة من منظور فتغنشتاين تجعل من الاختلاف قدر كلّ الأشياء. وفي مقام عملنا يصبح كلّ معنى مخالفا بالضرورة لأيّ معنى آخر، ولا فائدة عندئذ من النظر في تعدّد المعنى لأنّه لا يكون إلاّ متعدّدا.

ولتجنّب هذا الإشكال لا بدّ أن ننظر إلى الهويّة في باب المعنى الماصدقيّ باعتبارها تماثلا بين مواضيع العلامات اللغويّة لا تماثلا بين مفسّريها. وهذا المنظور يحيلنا طبعا على التمييز الفريغيي الشهير بين المعنى والمرجع sinn and bedeutung. فقد اعتبر فريغ (Frege) أنّ معنى العلامة "هو الطريقة التي

---

[64] نعني بالواحد هنا ما اتّفقنا على أن نتعامل معه باعتباره موضوعا واحدا وإن تألّف من عناصر مختلفة.

[65] Tractatus, p- 81.

[66] W-Q-Quine : Le mot et la chose, Paris, Flammarion, 1977, p- 173.

يقدّم بها "الماصدق[67]. أمّا الـ"بيدوتونغ" فهو مرجع العلامة. وبذلك فإنّ تماثل المفهوم أو اختلافه ليس مفيدا في هذا الباب من بحثنا غذ لن نهتمّ إلاّ بتماثل الماصدق أو اختلافه مجسّما من خلال المعنى الماصدقيّ. ولذلك فإنّ تحديد معنى فينوس (Vénus)بأنّها نجمة الصباح في تعريف أوّل وبأنّها نجمة المساء في تعريف ثان وبأنّها كوكب في المجموعة الشمسيّة في تعريف ثالث ليس في بحثنا تعدّد للمعنى الماصدقيّ لأنّ ماصدق "فينوس" واحد من خلال التعاريف الثلاثة. وكذا الأمر إذا عرّفت الماء بأنّه ثاني هدروجين الأوكسيجين أو بأنّه شراب لا لون له ولا طعم ولا رائحة أو بأنّه أسّ كلّ شيء حيّ فأنت في كلّ الأحوال تحيل على ماصدق واحد. أمّا إذا نظرنا في مثال: "الطفل الصغير مريض، فاعتبر متقبّل ما أن الطفل المعنيّ هو صالح واعتبر آخر أنّه زيد فنحن بإزاء تعدّد في المعنى الماصدقيّ. وكذا الشأن إن اعتبر أحد متقبّلي القول أنّ ماصدق الطفل يشمل كلّ من لم تتجاوز سنّه الخامسة عشرة وإن ذهب ثان إلى أنّه يشمل من لم تتجاوز سنّه الثالثة عشرة[68].

ومن البديهي أنّنا إذ نتحدث عن تعدّد معنى القول الواحد نقصد المعاني التي هي من نفس الصّنف. ففيما عدا ذلك يفقد مفهوم التعدّد إفادته. إذ معلوم مثلا أنّ كلّ قول يدلّ على أكثر من معنى لنّ معاني الوحدات المعجميّة المؤلّفة له مختلفة، كما أنّ كلّ قول يدلّ على أكثر من معنى بعضها معجميّ وبعضها نحويّ مثلا، وتعدّد المعاني من هذا المنظور لازم غير أنّه غير مفيد. والمفيد من منظورنا -أي البحث في إمكان تعدّد الصنف نفسه من المعاني- هو ما حملنا في هذا العمل كلّه على تحديد أنواع المعاني وضروبها لنتمكّن من الوقوف عند مختلف مواطن التعدّد الممكنة فيها.

ولابدّ أن نلمّح في هذا المقام إلى أنّ المتقبّل عند تصريحه بمعاني قول ما ليس ملزما بالإشارة إليها جميعها. فلو نظرنا في القول: "نام الولد أمس نوما عميقا" فإنّنا قد نجد متقبّلا يركّز على معنى الولد متسائلا مثلا أزيد هو أم صالح، وقد نجد آخر يهتمّ بالمعنى المقصود بالقول فيقرر أنه خبر مثلا، وقد يبحث ثالث في معنى النوم. على أنّ هذا الاختلاف ليس تعدّدا إذا أسلفنا أنّ التعدّد لا يكون إلا إذا شمل صنفا واحدا من أصناف المعاني. ولذلك فإنّنا عند نظرنا في تفاسير القرآن لا نقف على اختلاف المفسّرين بين ذاكر لمعنى ماصدقيّ ومتغاض عنه.

---

[67]Ecrits logiques et philosophiques, p- 103.

[68] لذلك لا نوافق ماير (Meyer) إذ يقول: "الفضيلة هي الشجاعة وهي العدالة إلى آخره. مثلما أنّ نابليون هو امبراطور الفرنسيين والمنتصر في اوسترليتز وزوج جوزيفين".

Michel Meyer (edité par) : De la métaphysique à la rhétorique, (collectif), Belgique, université de Bruxelles, 1986, p- 9.

ذلك أنّ اعتبار الفضيلة شجاعة أو عدالة هو كما سنرى تعدّد للمعنى الماصدقيّ، اعتبار نابليون زوجا لجوزيفين أو امبراطور الفرنسيين فليس تعددا لذلك المعنى.

الباب الأوّل: أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ الوارد على الوضع

نبحث في هذا الباب أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ للقول من المنظور المعجميّ ومن المنظور النحويّ. فالجملة من المنظور الماصدقيّ هي نتاج الجمع بين المعاني المعجميّة والتصريفيّة للكلمات والمركّبات المؤلفة لها من جهة، والمعاني النحويّة التي تربط بين تلك الكلمات والمركّبات من جهة أخرى. والكلمة عند ابن يعيش هي "أن يدلّ مجموع اللفظ على معنى ولا يدلّ جزؤه على شيء من معناه ولا على غيره من حيث هو جزء له"[69]. أمّا المركّب فهو ما تكوّن من أكثر من كلمة واحتلّ محلاّ نحويّا واحدا في الجملة.

وقد بيّن الأستاذ عبد الله صولة أنّ تعريف الكلمة الذي ذكرنا وإن كان هو التعريف الشائع فإنّه ليس الوحيد المتجسّم في التراث النحوي والبلاغيّ. وهذا ما يثبت "انعدام الدقّة في تحديد مفهوم الكلمة في القديم ومدى انعدام الإجماع حول مفهوم واحد لها"[70]. وما يهمّنا في هذا المقام هو أنّ الكلمة في بحثنا قد تخرج في بعض الأحيان عن تعريفها النظريّ الدّقيق عند ابن يعيش فنحن نعتبر أن الأقوال المسبوقة بألف التعريف ولامها تمثّل كلمة واحدة. وبذلك نعتبر كلاّ من "الغلام" و"غلام" كلمة واحدة. ولا نذهب هذا المذهب لأسباب معرفيّة فحسب بل لأسباب إجرائية أيضا. فمن الأسباب المعرفية ما ذكره الأستاذ صولة من أنّ سيبويه يعدّ من جنس الكلم مصادر معرفة مثل "الضّرب والحمد والقتل"[71] ومنها أنّ الألف واللام لا تحتلّ محلاّ في الجملة خلافا لسائر الكلمات. ومن الأسباب الإجرائية ما يخصّ بحثنا المهتمّ بأسس تعدّد المعنى وسنرى أن تعدّد معنى بعض الكلمات المبدوءة بالألف واللام رهين وجود ذينك الحرفين. فإن قلنا مثلا: "يحبّ صالح الأطفال"، فإنّ تعدّد معنى "الأطفال" بين إمكان دلالته على كلّ الأطفال أو على أطفال مخصوصين إنّما هو تعدّد يشمل معنى كلمة الأطفال كلّها. والكلمة في هذا البحث مفهوم يشمل المركّب أيضا إذ جميع المركّبات ليست سوى أكثر من كلمة ألّفت معانيها المعجميّة والتصريفيّة بعضها إلى بعض، وذلك وفق المعاني النحويّة.

---

[69] موفّق الدين بن يعيش: شرح المفصّل، بيروت، عالم الكتب (د.ت)، ج 1، ص 19.

[70] عبد الله صورة: الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001، ص 67.

[71] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

أي إنّ "كلّ منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركّب"[72].

فأمّا المعاني المعجميّة فإنّها تتحدّد انطلاقا من المرور من معنى الكلمة بالقوّة -كما يوجد في المعجم- إلى معناها بالفعل ذاك الذي يجسّمه سياق الكلمة والمركّب ومقامهما. وأمّا المعاني التصريفيّة فنعني بها كلّ ما يخصّ "ذوات الكلم في أنفسها من غير تركيب"[73] شأن مقولات الجنس والعدد ومعاني صيغ الاشتقاق وسواها، ونهتمّ بها في هذا البحث ضمن المنظور المعجميّ. وأمّا المعاني النحويّة فنقصد بها العلاقات المعنويّة القائمة بين الكلمات والمركّبات أي بين مكوّنات الجملة. فالجملة لا تنشئ جمعا تراكميا بين الكلمات، والقضيّة ليست "خلطا من الكلمات"[74] و"الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها"[75]. والمعنى النحويّ لعلاقة الإسناد مثلا هو الذي يمكّننا من أن نقول في. "جاء الولد" إنّها جملة تسند فعل المجيء إلى الولد. وهذا المعنى النحويّ يظلّ قارّا وإن تغيّر معنى الكلمة المعجميّ والتصريفيّ فقلت: "نامت الفتاة"، ومن جهة أخرى فإنّ تغيّر المعنى النحويّ مع بقاء نفس الوحدات المعجميّة يؤدّي بدوره إلى تغيّر المعنى. ففرق بين أن تقول: "إن الله بريء من المشركين ورسوله" (التوبة 3/9) وأن تقول: "إن الله بريء من المشركين ورسوله"[76].

الفصل الأوّل: أسس تعدّد معنى القول انطلاقا من تعدّد معنى الكلمة والمركّب (المنظور المعجميّ)

إنّ الكلمة والمركّب لا يستعملان في الكلام إلاّ داخل جملة[77]. وإن بدت الكلمة في بعض الأقوال مستقلّة فإنّها في حقيقة الأمر تؤلّف بمفردها جملة بعض عناصرها مقدّرة. فإن قلت: "ماء" فأنت تعني "أعطني ماء" أو "هذا ماء" أو سواها من الاحتمالات الأخرى. وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة إلى اعتبار الكلمة خلوا من المعنى وإلى اعتبار القضيّة وحدها دالّة على معنى. ففتغنشتاين مثلا يرى أنّ "الاسم ليس له معنى إلاّ في سياق القضيّة"[78].

---

(72) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر، 1985، مج 1، ص 30.

(73) ابن عصفور: الممتع في التصريف، بيروت، 1979، ص 30.

(74) Tractatus, p- 37.

(75) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، دمشق، مكتبة سعد الدين، 1987، ص 80.

(76) الأصل في المعنى الماصدقيّ أن يكون ظاهرا أي أن يتألّف من تراكب معاني القول المعجميّة والصرفيّة والإعرابيّة. على أنّ المعنى الماصدقيّ قد يكون ضمنيّا يحتاج في تحديده إلى معارف منطقيّة. وهذا شأن المقتضى. وسننظر في المعنى الماصدقيّ الظاهر وهو الأعمّ ثم نقف على المعنى الماصدقيّ الضمنيّ في حينه.

(77) نعامل المركّب معاملة الكلمة الواحدة. ولئن كان الأمر بديهيا بالنسبة إلى المركبات البيانيّة لإمكان معاملتها معاملة الاسم الواحد فإنّ التبعيّة معنويّا -لا إعرابيّا- تشمل كلّ المركّبات باعتبارها صفات تسند إلى موصوفات بالمعنى العام للصّفة.

(78) Tractatus, p- 40.

ونحن نفترض في بحثنا أنّ الجملة وإن كانت الوحدة المعنويّة الدّنيا للقول فإنّ تعدّد معناها ينتج من تعدّد معاني مكوّناتها أي الكلمات والمركّبات المؤلّفة لها وذلك في سياق ومقام مخصوصين. فبحثنا تعدّد معنى الكلمة والمركّب لا يعني البتّة أنّهما مستقلاّن عن علاقاتهما بسائر مكوّنات الجملة، بل على العكس من ذلك سنرى أنّ معنى الكلمة المعجميّ يشمل -إضافة إلى دلالته المعجميّة الحاضرة متجسّمة في سياق ومقام مخصوصين- جميع المعاني المعجميّة الأخرى التي يمكن أن تنضاف إليه. وهي معان لا يمكن حصرها ولكن يمكن تصنيفها وفق المعاني النحويّة. وهذا كلّه يفسّر أنّ المنظور المعجميّ ليس تجاهلا لموقع الكلمة والمركّب من الجملة تجاهلا من شأنه أن يُفقد القول كلّ معانيه. لكنّه محاولة لتناول منهجيّ يبدأ بالمنظور المعجميّ في دلالاته الممكنة داخل القول أي في التركيب. ويثنّي بالمنظور النحويّ باحثا في تعدّد المعاني النحويّة كما سنرى في الفصل الثاني من هذا العمل.

والكلمات من حيث معناها الماصدقي أو من حيث علاقتها بالماصدق نوعان: كلمات رمزيّة وكلمات إشاريّة.

*** الكلمات الرمزيّة:

لقد اهتمّ بيرس أثناء تصنيفه للعلامة بالعلامة في علاقتها بموضوعها وهو ما يناسب في مقامنا العلامة في علاقتها بالماصدق. وتقابل الكلمات الرمزيّة ما يسمه بيرس بالرّمز الريمي (Le symbole rhématique). فالكلمة الرمزيّة هي التي "تتصل بموضوعها عبر ترابط أفكار عامّة بطريقة تجعل تجسّمها ينشئ صورة في الذهن وهي صورة تسعى إلى توليد مفهوم عامّ وفق بعض عادات الذّهن واستعداداته"[79]. وتتميّز الكلمة الرمزيّة عندنا بأنّها كلمة يدلّ مفهومها العامّ على ما صدقها ويمكن انطلاقا من ماصدقها أن تحدّد مفهومها. فإذا أخذنا كلمة: "حصان" مثلا فإنّه يمكننا انطلاقا من مفهوم الكلمة تعيين حصان مّا. وغذا رأينا حصانا فيمكن أن نتعرّف إلى الرّمز اللغويّ الدالّ عليه في ذاته. ويمكن أن نقول مع بيرس: "إن كلّ كلمة عاديّة مثل أعطى أو عصفور أو زواج مثال للرمز. فالرمز قابل لأن ينطبق على كلّ ما يمكن أن يحقّق الفكرة المتّصلة بتلك الكلمة... وهو لا يرينا عصفورا ولا ينجز أمامنا عطاء أو زواجا غير أنّه يفترض أنّنا قادرون على أن نتخيّل هذه الأشياء وأنّنا ربطنا بها الكلمة"[80].

ويمكن اعتبار الكلمة الرمزيّة مقولة (catégorie) ذلك أنّها تجمع مجموعة من الأشياء متشابهة بالقدر الذي يسمح بوضعها تحت رمز واحد. أي إنّ الكلمة الرمزيّة تسمي أشياء متشابهة تسمية واحدة. وهي بذلك صنف من المقولات العرفانيّة أو كما يقول لاكوف (Lakoff) "مقولة طبيعيّة للمعنى، أو معنويّة

---

[79] Ecrits sur le signe, p- 181.

[80] المصدر السابق، ص 165.

طبيعيّة"[81].وكلمة "قطّ" مثلا تقدّم مفهوما رمزيّا عامّا ماصدقاته الممكنة هي كلّ الأشياء التي يصحّ أن نسمّيها قطا.ولذلك يمكن أن نعتبر الكلمة/ المقولة مجموعة بالمعنى الرياضيّ المنطقيّ أمّا عناصرها فهي كلّ ماصدقاتها الممكنة التي تنتمي إليها بالقوّة. وإذا عيّن المتقبّل منها ماصدقا مّا فإنّه يختار واحدا من هذه العناصر.

ولا ينطبق مفهوم المقولة أو المجموعة هذا إلاّ على الكلمات الرمزيّة فحسب[82]. فلا يمكن أن نبحث في مقولة الضمير "أنا" مثلا لأنّ الذين يمكن أن يكون ما صدقهم هو "أنا" لا تجمعهم صفات متشابهة تفسّر تسميتهم بـ"أنا" ولا يمكن أن نبحث في مقولة الاسم "محمد لأنّ الذين يحملون هذا الاسم لا تجمعهم صفات مشتركة تفسّر تسميتهم بمحمّد.

ونشير إلى أنّ كلّ الكلمات الرمزيّة تدلّ على شيء خارج عنها إلاّ انّ الكلمة الرمزيّة يمكن أن تدلّ أيضا على نفسها. ففرق بين قولك: "الحياة تعب" وقولك: "الحياة تبدأ بألف التعريف ولامه"، الجملتان صحيحتان نحويّا ودلاليّا إلاّ أنّ "الحياة" في الجملة الأولى كلمة رمزيّة إسقاطيّة projective و"الحياة" في الجملة الثانية كلمة رمزيّة انعكاسيّة réflexive[83]. وهذه الثنائيّة التي فطن لها الدارسون العرب[84] تفيدنا أن الكلمة الرمزيّة الانعكائيّة لا يمكن أن تكون مقولة غذ هي لا تحيل إلاّ على ذاتها في كلّ العوالم الممكنة[85].

*** الكلمات الإشاريّة:

للكلمة الإشاريّة ميزتان:

- أولاهما أنّها كلمة "ليس لها أيّ علاقة شبه دلاليّ مع ماصدقها"[86]. فلا سدلّ مفهومها على ماصدقها المخصوص ولا يمكن أن تحدّد مفهومها انطلاقا من ماصدقها. فإذا نظرنا في الضمير "أنا" في قول محمد مثلا: "أنا مريض" فإنّ مفهوم كلمة "أنا" وهو ضمير المتكلّم لا يمكن أن يعرّفك إلى محمد كما أنّك إن رأيت محمدا مريضا ونائما في فراشه فلا يمكنك أن تعرف أنّه هو الذي قال: "أنا مريض" إلاّ إذا سمعته ينطق بهذه الجملة. وهذا يحيلنا على ميزة الكلمة الإشارية الثانية:

---

(81)Danièle Dubois (Sous la direction de) : Sémantique et Cognition (Catégories, Prototypes, Typicalité) (Collectif), Paris, CNRS Editions, 1991, p- 124.

(82) المركّبات التي رأسها كلمة رمزيّة تدرس طبعا ضمن الكلمات الرمزيّة.

(83)Pour une Logique du sens, p- 229.

(84) انظر تمييز ابن جنّي مثلا بين الاسم والمسمّى إذ يقول: "فقد يكون الشيء الواحد على وجه اسما وعلى آخر مسمّى. (الخصائص ج 3 ص 33). فالكلمة الانعكاسيّة اسم والكلمة الاسقاطيّة مسمّى.

(85) بعض الكلمات الرمزيّة في استعمالها الاسقاطيّ تحيل على موضوع واحد مثل القمر أو الشمس إلاّ أنّ أحديّة الإحالة هذه ليست مطلقة بل هي تتّصل بواحد من العوالم الممكنة إذ لا شيء يمنع من تصوّر عالم فيه قمران أو شموس ذلك انّ الشمس والقمر وإن لم يكن لهما في الوجود مشارك فهما شاملان بالقوّة فإنّا لو قدرنا خلق نيرات تماثل الشمس والقمر لأطلق عليها اسم الشمس والقمر باعتبار "النور" (شرح المفصّل ج 1 ص 26). ومن هنا يتأكّد لنا أنّ أحديّة الإحالة أمر عرضيّ بالنسبة إلى الكلمات الاسقاطيّة. أما أحديّة الإحالة بالنسبة إلى الكلمات الانعكاسيّة فأمر جوهريّ لنّ إحالة العلامة على ذاتها لا يمكن أن يكون موضوعها إلاّ واحدا وهو العلامة نفسها.

(86)Ecrits sur le signe, p- 160.

- فهي كلمة لا يتحدّد ما صدقها إلاّ بالسياق أو المقام[87]. ولذلك فإنّ الكلمة الإشاريّة لا يمكن أن تكون مقولة بالمعنى الذي أسلفناه لأنّها لا تسمّي مجموعة أشياء متشابهة بل تشير إلى أشياء مخصوصة.

ولا بدّ من أن نشير في هذا المقام إلى الخلاف الذي ظهر عند كثير من الدارسين في مجال الكلمة الإشاريّة. فبعضهم يعتبر أن لا معنى لها شأن ريكور (Ricoeur)[88] وبنفنيست (Benviniste)[89] وبيرس الذي يشير إلى أنّها كلمات لا يمكن أن تدلّ على متصوّر عامّ[90] على حين أنّ بعضهم يشير إلى أنّ لها معنى، وهذا شأن كابلان[91] وأوركيوني (Orecchioni) التي ترى أن مرجع الكلمة هو الذي يتغيّر وفق المقام. أمّا معناها فواحد إذ الضّمير "أنا" مثلا يخبر دائما عن "الشخص الذي يحيل عليه الدال وهو موضوع القول"[92].

وإذا عدنا إلى تحديدنا للمعنى تبيّنا أنّ للكلمة الإشارية شأنها شأن كل الكلمات معنى مفهوميا (sens intensionnel) هو قانون استعمالها أو هو تعريفها الموجود في المعاجم اللغويّة أو هو علامتها اللغويّة المفسّرة كأن تقول في تفسيرك لكلمة "هنا" إنّها تعني إشارة إلى المكان. والدليل على اشتمال الكلمة الإشاريّة على معنى مفهومي هو أنّها تستعمل أحيانا دون الدلالة على ماصدق مخصوص مفرد، نجد ذلك في الأغاني مثلا فلست مجبرا على أن تكون عاشقا ولهان لتغنّي: "أنا هويت وانتهيت"، ولن يواسيك أحد لأنّك صادق أو يتّهمك بالكذب، ونجد الاستعمال المفهومي نفسه في مقام تدريس التصريف أو النحو مثلا فإن قال المتعلّم: "أنا سرقت" فلن يقتاد إلى السجن وإن ضرب مثالا لجملة فيها اسم علم فقال: "فاطمة تبيع الخبز" فليس معنى هذا أنّك ستجد فاطمة في السوق. وهذا المستوى المفهوميّ للكلمة الإشاريّة هو الذي يظهر فيما يسميه ستراوسن (Strawson) بالدلالة اللسانيّة للقول اللغوي[93] وما يسمه دكرو بالمكوّن اللساني للجملة[94]. ونحن نرى أنّ المفهوم في غياب السياق والمقام يصبح معنى ماصدقيّا للكلمة.

إنّ المسألة لا تتصل في رأينا بإثبات المعنى للكلمة الإشاريّة أو نفيه عنها لكنّها تستند إلى الاختلاف في نوع المعنى المفهوميّ بين الكلمة الرمزيّة والكلمة

---

[87] الكلمة الرمزيّة أيضا يتحدّد معناها في سياق ومقام معيّنين غير أنّ الكلمة الإشاريّة أشدّ افتقارا إلى السياق والمقام.

[88] Paul Ricoeur : La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975, p- 98.

[89] Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, T 1, 1966, p- 253.

[90] Ecrits sur le signe, p- 160.

انظر: Dniel Andler (Sous la direction de) : Introduction aux sciences cognitives, (collectif) Paris, Gallimard, 1992, p- 250.

[91] نشير إلى أنّ كابلان (Kaplan) لا يستعمل كلمة معنى وإنّما كلمتي ميزة ودور caractère et rôle. وهما القانون الذي بموجبه يحيل "أنا" على المتكلّم. وهذا القانون هو محتوى الكلمة العرفاني.

[92] Catherine Kerbrat- Orcchioni : L’énonciation : De la subjectivité dans le langage, Paris, Colin, 1980, pp- 36/37.

[93] La pragmatique linguistique, p- 96.

[94] Oswald Ducrot : Dire et ne pas dire, Paris, Hermann, 1972, p- 112.

الإشاريّة. فلئن كان كلاًّ المعنيين المفهوميّين يقدّم بعض صفات الماصدق المخصوصة، فإنّه في حال غياب السّياق والمقام -أي تحوّل المفهوميّ إلى ما صدقيّ- تكون الكلمة الإشاريّة أقلّ إخبارا عن الماصدق من الرمزيّة أي إن الكلمة الإشاريّة أشدّ افتقارا إلى السياق والمقام من الكلمة الرمزيّة.

على أنّ هذا لا ينفي أنّ بعض الكلمات الإشاريّة يمكن أن تستعمل أحيانا استعمالا رمزيّا. فالأصل في الكلمة الإشاريّة أنّها تفرّد (individualise) فإنّ غاب التفريد أصبحت شبيهة بالكلمات الرمزيّة في دلالتها على متصوّر عامّ. ففرق مثلا بين أن تقول لشخص في مقام ما: "نلتقي في الغد" وأن تقول للشخص نفسه: "لا تؤجّل عمل اليوم إلى الغد". فمعنى "الغد" في الجملة الأولى يوم مفرد مخصّص من الأيّام يختلف وفق الخطّاب. أمّا معنى "الغد" في الجملة الثانية فهو يشمل كلّ يوم قادم ولست في حاجة إلى معرفة مقام الخطاب لتحدّد معنى اليوم المقصود لأنّه لا وجود ليوم مخصوص هو المقصود.

وإذا استعملت الكلمة الإشاريّة هذا الاستعمال فإنّها تصبح كلمة رمزيّة مجموعة ما صدقاتها الممكنة شديدة الاتساع. وهذه الاختلافات كلّها لا تنفي أنّ الكلمة الإشاريّة يمكنها -شأن الكلمة الرمزيّة- أن تستعمل استعمالا انعكاسيّا في قولك مثلا: "نحن" كلمة تتألّف من ثلاثة حروف.

وقد ميّزنا بين الكلمات الإشاريّة والكلمات الرمزيّة لأنّنا سنبحث في أسس تعدد معنى كلتيهما الماصدقيّ. وقد أسلفنا أنّنا نعني بأسس التعدّد أسبابه وقوانينه العامّة ورأينا أنّها قوانين تختلف وفق حضور المعنى الماصدقيّ في السياق والمقام أو غيابه فيهما.

المبحث الأول: تعدّد المعنى في حال حضور المعنى الماصدقيّ للكلمات:

نعني بحضور المعنى الماصدقيّ ظهور مفسّر لماصدق الكلمة في السياق أو في المقام. ففرق بين أن تقول: "قتلتها" وأن تقول: "ضايقتني ذبابة فقتلتها". في المثال الأول لا يظهر معنى الضمير الماصدقيّ في السياق[95] وفي المثال الثاني يظهر مفسّر العلامة وهو كلمة: "ذبابة". والفرق نفسه قائم بين قولك: "لا ترتكب إثما" وقولك "لا ترتكب إثما بعصيان والديك". وقد يحضر المعنى الماصدقي في المقام فتحديد معنى. "هذا" في القول: "رأيت هذا" يختلف وفق معرفة المتقبّل المقاميّة بـ"هذا". فإن كان المتقبّل في مقام مشاهدة للمرئيّ كان معنى اسم الإشارة حاضرا في المقام، وإن كان يستمع إلى القول عبر جهاز الهاتف مثلا فإنّ معنى اسم الإشارة غائب في المقام.

---

[95] فيتماثل المعنى المفهوميّ والمعنى الماصدقيّ الغائب.

وعندما يظهر معنى ماصدقيّ واحد للكلمة، فلا مجال للحديث عن تعدّد في المعنى، لأنّ هذا الظهور شرط لنفي التعدّد وهذا من قوانين التعدّد بالسلب. لذلك سنقف على حالات ظهور المعنى الماصدقيّ في الكلام وأنواعه. وسنتبيّن في مرحلة ثانية أن حضور المعنى الماصدقيّ قد يكون أحيانا مظنّة لوجود نوع من أنواع تعدّد المعنى وذلك إذا ظهر أكثر من معنى صدقيّ ممكن للكلمة الواحدة وإذا كان عدد معاني الكلمة محدّدا[96]. وهذا من قوانين التعدّد بالإيجاب، ويشمل هذا الصّنف نوعا من التعدّد نسمه بالالتباس.

ونحن لا نميّز اعتباريّا بين ظهور المعنى الماصدقيّ قبل الكلمة وظهوره بعدها، فصحيح أن كثيرا من الدارسين يميّزون بين الإحالة القبليّة (anaphore) والإحالة البعديّة (cataphore) إلا أن هذا التمييز غير ذي أهمية في بحثنا لأن المفيد في بحث أسس التعدّد هو حدث ظهور المعنى الماصدقيّ لا موقعه. ولهذا السبب أيضا فإنّ ظهور المعنى الماصدقيّ سواء أكان في السياق أم في المقام لا يغيّر شيئا في تحقّق تعدّد المعنى، فتمييز بيرس مثلا بين الإشارة المتفرّعة والإشارة الأصليّة (indice authentique/ indice dégénré)[97] أو تمييز بنفنيست بين سمات الخطاب وسمات القصّ[98] أو التمييز المصطلحي بين العوائد (anaphores) والإشاريّات (déictiques) مفيد من الوجهة اللسانيّة. أمّا في مجال أسس التعدّد فإنّ كيفيتي الظهور تؤدّيان إلى النتيجة نفسها، فيمكن أن يظهر المعنى الماصدقي في السياق وفي المقام ويمكن أن يظهر في المقام وحده أو في السياق وحده. وقد فصّلنا في بحثنا ظهور المعنى الماصدقيّ في السياق وفي المقام للوقوف على أسس التعدّد في جلّ أشكالها الممكنة. ولئن كان بنفنيست يرى أن "لا شيء مشتركا" بين الإشاريّات -التي يظهر معناها في المقام- وبين الممثلات (représentants) -التي يظهر معناها في السياق-[99] فإنّ كثيرين غيره فطنوا إلى العلاقة الوثيقة بين هذين الاستعمالين نذكر منهم وانراخ (Weinreich) وباريونت (Pariente)[100].

والسياق الذي نعنيه لا يقتصر على حدود الجملة بل يتجاوزها إلى النصّ. لذلك يمكن أن يظهر معنى الكلمة في السياق داخل جملة واحدة كقولك: "شربت

---

[96] يمكن أن يظهر أكثر من معنى ماصدقيّ واحد للكلمة الإشاريّة دون أن يتعدّد المعنى الماصدقيّ. فإذا قلنا: "هذا شيطان رجيم وعدوّ المؤمنين ويمكن اعتبارهما معنى ماصدقيّا واحدا يشمل الوحدتين. إلاّ أنّنا في الحالتين لا نكون بإزاء تعدّد معنى لأن الوحدتين لا تحقّقان مفهوم التعدّد الماصدقيّ كما أسلفناه بل تثبتان فحسب تعدّدا لخصائص الماصدق التي يمكن أن تكون لانهائيّة. أمّا إذا قلت مثلا: "أعجبني باب منزل اشتريته" فيمكن أن يحيل ضمير الغائب على الباب أو على المنزل.

[97] "إن كانت الثانيانيّة (secondéité) علاقة وجوديّة فإنّ الإشارة أصليّة وإن كانت الثانيانيّة إحالة فإنّ الإشارة متفرّعة".

Ecrits sur le signe, p- 153.

[98]La pragmatique linguistique, p- 71.

[99]Problèmes de linguistique, p- 71.

[100]Jean Claude Pariente : Le langage et l’individuel, Paris, Colin, 1973, p- 87.

هذا الشاي". ويمكن أن يظهر في علاقة الجمل بعضها ببعض كقولك: "قدّم لي صديقي شايا فشربته".

I- حضور المعنى الماصدقيّ للكلمات الإشاريّة:

الأصل عند استعمال الكلمات الإشاريّة أن يكون معناها الماصدقيّ حاضرا فهي تشير إلى موضوع ما والإشارة لا تكون إلاّ لما يعرفه المخاطب لأنّه لا يمكن أن يحدّد معنى الكلمة الإشاريّة الماصدقيّ من خلال معارفه السابقة بل من خلال تصريح المتكلّم بهذا المعنى بشكل أو بآخر في السياق أو المقام.

وفيما يلي نحاول الوقوف على كلّ أنواع الكلمات الإشاريّة في اللغة لنتبيّن نوع معناها الماصدقيّ فجميع إمكانات ظهور هذا المعنى الواحد أي غياب تعدّد المعنى من خلال أمثلة من الكلام ومن القرآن ثم إمكانات ظهور أكثر من معنى ماصدقيّ واحد ممكن أي إمكان تعدّد المعنى من خلال أمثلة من الكلام ومن القرآن.

1- الضّمائر:

إنّ الضمائر من أهمّ الكلمات الإشاريّة في اللغة، فهي وحدات لغويّة لا يدلّ مفهومها على ماصدقها الذي لا يظهر إلاّ عبر السياق أو المقام. وليس من الغريب عندئذ أن يذكرها كثير من الباحثين مثالا على الكلمات الإشاريّة[101].

أ- أنواع معاني الضمير الماصدقيّة القابلة للظهور:

هذه المعاني التي تظهر في السياق والمقام غالبا أنواع:

- يكون معنى الضمير الماصدقيّ مفردا. والمفرد شأنه في ذلك شأن كلّ الوحدات اللغويّة ينتمي بالضرورة إلى نوع ما (classe). إلاّ أنّنا لا نقف عليه من حيث خصائصه التي خوّلت له الانتماء إلى ذاك النوع بل من حيث خصائصه الذاتية التي لا علاقة لها بانتمائه ذاك[102]. ومن العناصر المفردة في اللغة الأعلام. فـ"الأسماء كلّها أعلام على مسميّاتها إلا أن منها ما مسمّاه عام... ومنها ما مسمّاه خاص"[103]. والمفرد هو ما كان مسمّاه خاصّا[104].

مثال: جاء زيد، فرحّبت به. فماصدق الضمير: "ـه" هنا هو "زيد".

ومن ذلك في القرآن قول الله تعالى: "واذْكُرْ فِي الكِتَابِ مَرْيَمَ إِذْ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا" (مريم 16/19). فمعنى الضمير "ها" هنا هو "مريم".

---

(101) انظر مثلا: Ecrits sur le signe, p- 159.
L'énonciation : De la subjectivité dans le langage, p- 37.
Problèmes de linguistique générale, T2, 1972, pp- 82/83.

(102) Le langage et l'individuel, p- 54.

(103) شرح المفصّل، ج 5، ص 86.

(104) لا بدّ من الإشارة إلى وجود بعض الكلمات التي تحيل على شيء واحد دون أن تكون مفردة. وهي ما يسمّيه المناطقة الألفاظ الفرديّة من ذلك مثلا أنّ قولك "كوكب الأرض الطبيعيّ" لا يحيل إلاّ على القمر. لكنّ هذا الكلام لا يعتبر مفردا إذ "أنّ الإحالة على شيء وحيد ليست متضمّنة في طبيعة الكلمة ذاتها" (Le langage et l'individuel, p- 59).

- ويكون ماصدق الضمير نوعا، ونعني به مجموعة أشياء لها خصائص مشتركة. ونميّز بين النوع من الذوات والنوع من الصفات، الأوّل يشمل الأسماء غير الصفات والثاني يشمل الأسماء الصفات. ونحن وأعوان بالعلاقة الوثيقة بين القسمين إذ يكفي أن تضيف موصوفا عامّا إلى الاسم الصّفة لتصبح بإزاء اسم ذات موصوف فـ"النائمة" مثلا هو اسم صفة إلا أنّه يصبح اسم ذات بمجرّد أن تقول الذوات النائمة مثلا[105].

مثال 1: أكرم المدير التلاميذ وأعطاهم جائزة. فماصدق الضمير: "هم" مجموعة ذات وهي "التلاميذ".

مثال 2: غضب الله على الكفّار ولعنهم. فماصدق الضمير: "هم" مجموعة صفة وهي "الكفّار.

وتقبل المجموعتان طبعا صفات لانهائيّة[106]. فيمكن أن تكون مجموعة التلاميذ الذاتّ مجموعة التلاميذ النجباء أو تلاميذ السنة الثانية أو التلاميذ الذين يقيمون بحيّ التحرير... ويمكن أن تكون مجموعة الكفّار مجموعة الرجال الكفّار أو مجموعة المنافقين الكفّار أو مجموعة كفّار المدينة أو مجموعة كلّ الذوات الكافرة...

ويمكن أن يكون ما صدق الضمير جملة كاملة من المنظور النحوي. إلاّ أنّها تندرج في نطاق المجموعة.

مثال: الأرض كرويّة. فاعرفه. فما صدق الضمير "ه" هنا هو الجملة كلّها. وهذا الماصدق تجسّمه مجموعة ذات هي "أرض" لا ينتمي إليها إلاّ عنصر واحد.

ونشير إلى أنّه عند حضور أكثر من معنى ماصدقيّ واحد للضمير أو للكلمات الإشاريّة بصفة عامة فإنّنا نعتبر معنى أصليّا المفرد إن وُجد، فالمجموعة الذات فالمجموعة الصّفة. وهذا الاعتبار يستند إلى مفهوم التخصيص ذلك أن المفرد أخصّ من المجموعة الذات وهذه المجموعة أخصّ من المجموعة الصّفة.

مثال: هل رأيت الولد الصغير الذي ضربته؟ -هذا الولد زيد.

ففي هذا المثال نعتبر أن المعنى الماصدقيّ لضمير الغائب المتّصل بالفعل "ضرب" هو "زيد". فلو توقّف الكلام عند الجملة الأولى لكان هذا المعنى الحاضر هو المجموعة الذات: "الولد الصغير".

وقد ميّز جلّ الدارسين بين ضميري "أنا" و"أنت" -مثالا على ضمائر المتكلّم والمخاطب- من جهة وضمير "هو من جهة أخرى- مثالا على ضمير الغائب- لأنّ الأوّلين يجسّمان غالبا معناهما الماصدقيّ في المقام والثاني يجسّم ذلك

---

[105] وضّح كواين هذه المسألة ضمن:

W-Q-Quine : Méthodes de logique, Paris, Colin, 1972, p- 89.

[106] أسلفنا أنّنا نستعمل كلمة صفة لا بالمعنى النحوي الضيّق الذي قد يحصرها في النعت والحال والبدل والتوكيد لكن نستعملها للدلالة على كلّ ما يمكن أن يخصّص الاسم بشكل أو بآخر. فالاضافة صفة والخبر صفة والعطف صفة والفاعل صفة للفعل والفعل صفة للفاعل، وبعبارة أخرى فالصفة هي العرض الذي يمكن أن يلحق أي ذات.

المعنى في السياق. وقد أسلفنا أنّ هذا الفرق لا يؤثّر في القانون العام لتعدّد المعنى وإن كان مساهما في بيان كيفيّة ظهور الماصدق بالنسبة إلى كلّ ضمير إذ لا يظهر الماصدق إلاّ في المقام أو السياق. ولابدّ من الإشارة إلى إمكان ظهور معنى ضمائر المتكلّم والمخاطب في السياق فتكون الإحالة بذلك غير مباشرة من نوع فولك: تكلّم الولد وقال: "أنا أبحث عن عمل". وسنعرض لهذا الصنف من الإحالات عند وقوفنا عند ضمائر الغائب.

ب- غياب تعدّد المعنى عند حضور معنى ماصدقي واحد للضمير في المقام والسياق:

* ضمائر المتكلّم: (تحدّدها مقولة العدد فحسب):

+ المتكلّم المفرد ضمن الإحالة المباشرة:

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في المقام:

إذا كان المتكلّم في مجال المتقبّل الحسّي[107] فإنّ المعنى الماصدقيّ يكون ظاهرا. وهذا هو الأغلب في جميع أنواع التخاطب الشفويّ بين الناس. لذلك ورد في الهمع أنّ ضميري المتكلّم والمخاطب "تفسّرهما المشاهدة"[108].

- حضور المعنى الماصدقيّ في السياق:

لئن كان معنى "أنا" الماصدقيّ ظاهرا في المقام عادة فإنّه في حال غياب الاتصال الحسّي المباشر بين الباثّ والمتقبّل يظهر بطريقتين في السياق، إمّا بتعريف المتكلّم بنفسه لمن لا يعرفه إذ يقول: أنا أحمد بن زيد... أو أنا قاضي محكمة التعقيب.. أو أنا المجنون... (المعنى الماصدقيّ بارز طباعيا)، أو بأن يوجد في نصّ مكتوب ما كلام يدلّ على هويّة المتكلّم مثل الإمضاء آخر الرسالة أو اسم المؤلّف على الكتاب...

ويعمد القول القرآنيّ في أحيان قليلة[109] إلى ضمير المتكلّم المفرد للإحالة على الذات الإلهيّة. من ذلك قوله تعالى: "يُنَزِّلُ المَلاَئِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهْ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاتَّقُونِ" (النحل 2/16) أو قوله: "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالوَادِ المُقَدَّسِ طُوَى" (طه 12/20) أو قوله "يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا الله العَزِيزُ الحَكِيمُ" (النمل 9/27). وقد يسند الله تعالى الصفة إلى الضمير من ذلك قوله: "نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الغَفُورُ الرَّحِيمُ" (الحجر 49/15). وبصفة عامة فإنّ

---

(107) يمكن أن يكون المجال البصريّ، وهذا هو الأغلب الأعمّ. ويمكن أن يكون المجال السمعيّ الذي يفترض قدرة السامع على التمييز بين أصوات المتكلمين.

(108) جلال الدين السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، بيروت، دار البحوث العلمية، 1975، ج 1، ص 227.

(109) هذه الاستعمالات قليلة إذا ما قارناها بإحالة الله تعالى على نفسه باعتماد ضمير المتكلّم الجمع.

كلّ ما ورد في القرآن من استعمالات لضمير المتكلّم في مجال الإحالة المباشرة لا يمكن إلا أن يحيل على الله لأن القرآن كلامه[110].

+ المتكلّم الجمع: ضمن الإحالة المباشرة:

يستعمل هذا الضمير في الصل من قبل أكثر من واحد ويمكن أن يستعمله واحد فقط دلالة على التعظيم. وما يمكن أن ينتج من تعدّد معنى نتيجة لهذين الاستعمالين يدخل في باب الاشتراك الذي نهتمّ به في فصل آخر من هذا البحث. لذلك نقتصر هنا على الاهتمام بالضمير: "نحن" إذ يحيل على أكثر من متكلّم واحد.

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في المقام:

يظهر معنى هذا الضمير عند التخاطب المباشر شأنه في ذلك شأن ضمير أنا. ويندر أن يتكلّم أكثر من واحد في الآن نفسه مستعملين ضمير "نحن" إلاّ أنّ الواحد يمكن أن يتكلّم باسم جماعة يشير إليها أو "نيابة عنها" كما يقال.

ويحيل ضمير نحن في القرآن مقاما على الله عزّ وجلّ.

- حضور المعنى الماصدقيّ في السياق:

يظهر معنى "نحن" سياقيا بتعريف المتكلمين ببعض خصائصهم: نحن الممضين أسفله... أو نحن مرضى... أو قرّرنا السفر (المعنى الماصدقيّ بارز طباعيا).

وفي القرآن أمثلة كثيرة على هذا الصّنف من الحضور مثل قول الله تعالى: "إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي المَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ" (ياسين 12/36)[111].

ويمكن أن يظهر معنى "نحن" الماصدقيّ بوجود إمضاء أسفل عقد من العقود أو بورود اسم أكثر من مؤلّف على غلاف كتاب ما.

* ضمائر المخاطب: جلّها تحدّدها مقولتا العدد والجنس:

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في المقام:

يظهر معنى ضمائر الخطاب مقاميّا بحضور المخاطب(ين) الممكن(ين) في مقام البثّ إن كان أطراف الخطاب حاضرين في فضاء واحد[112]. ويظهر ذلك المعنى وفق القرائن المقاميّة إن لم يكن أطراف الخطاب حاضرين في المقام نفسه.

---

(110) اهتمّ بعض الدارسين بقضايا التلفّظ القرآنيّ ومنها إمكان اعتبار الأنا في القرآن إحالة غير مباشرة فيكون المتكلّم بمقتضاها هو الرسول صاحب النص القرآني مسندا الأنا إلى الله.

انظر مثالا على ذلك:

Fathi Benslama : La nuit brisée. Muhammad et l'énonciation islamique, Editions Ramsay, Paris, 1988.

Laroussi Gasmi : Enonciation et stratégies discursives dans le Coran. Sourate XX : Taha. (in) Analyses/ Théories, 1982, n° 2/3.

(111) وفقا لمفهوم التخصيص الذي أسلفناه فإنّ معنى الضمير ظاهر هنا مقاما وهو الله وما الإضافات السياقيّة سوى بيان لصفات المرجع المعروف أي الله.

(112) نشير هنا إلى جواز أن يكون المخاطب الممكن هو المتكلم نفسه وذلك في إطار ما يسمّى بالمونولوج.

وفي القرآن نجد المخاطب الله والمخاطبين الممكنين من البشر في فضاءين مختلفين ممّا يفسّر أن جلّ معاني ضمائر الخطاب في القرآن ظهرت في السياق. أمّا إذا غاب الظهور السياقي فلا نجد معنى ماصدقيّا واحدا معيّنا إلا إذا دلّ عليه المقام دلالة قاطعة. وهو مقام غالبا ما تحدّده الأخبار التاريخيّة. من ذلك قول الله تعالى: "إِنْ تَتُوبَا إِلَى الله فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْه فَإِنَّ الله هُوَ مَوْلاَهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ المُؤْمِنِينَ والمَلاَئِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ" (التحريم 4/66). فقد أشار المفسّرون إلى أن المخاطبتين المقصودتين في هذه الآية هما زوجتا الرسول عائشة وحفصة[113]. ولولا هذه المعرفة التاريخيّة المقاميّة لعسر تحديد المعنى المفرد لضمير المثنّى. ولذلك جاز للمفسّرين منطقيّا أن يشيروا إلى الخبر الذي يجعل عبد الله بن عبّاس يسأل عمر بن الخطّاب عن زوجتي الرسول المتظاهرتين عليه[114] باعتبار أنّ السياق لا يصرّح بهما.

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في السياق:

يظهر معنى ضمائر الخطاب سياقيّا عند التصريح بالمخاطب لفظا. وقد أسلفنا أنّ المخاطب قد يكون فردا أو مجموعة سواء أكانت مجموعة ذات أم صفات. ويظهر معنى ضمائر الخطاب في القرآن مرّات كثيرة، وهو غالبا مجموعة "الذين آمنوا"[115] أو "الناس"[116] ونادرا مجموعة "الذين كفروا"[117] أو "الذين أوتوا الكتاب"[118]. وقد يكون المخاطب مفردا -دون اعتماد العلم- هو الرسول أو النبيّ[119]. وفي إطار الإحالة غير المباشرة قد يظهر العلم في مثل قول الله تعالى: "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى الله جَهْرَةً..." (البقرة 55/2).

والسياق قد يكون ذا دور حاسم في منع الالتباس الممكن بين المخاطبين دون أن يقوم بالضرورة على التصريح بالمخاطب بل قد يقتصر على ذكر بعض سمات المخاطب التي يعرفها المتقبّل من خلال عناصر سياقيّة سابقة. فإذا اشتمل خطاب ما على صنفين من الأقوال من مدح وذمّ مثلا وكان السياق وضّح لنا كلاًّ من المخاطبيْن الممدوح والمذموم فالغالب أن ييْسر تحديد المعنيّ بخطاب المدح والمعنيّ بخطاب الذمّ وإن لم يذكرا في سياق الخطاب المباشر. وهذا شان تتالي مخاطبين مختلفين في قول الله تعالى: "...وَمَا الله بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ-أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ..." البقرة (74/2- 75). فالخطاب الأول يتّجه إلى اليهود وقد كان

---

(113) أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري: جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج 12، ص 153.
الكشّاف، ج 4، ص 113.
أبو عليّ الفضل الطّبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، 1986، ج 5، ص 474.

(114) جامع البيان، ج 12، ص 153.

(115) سياقات حضور "الذين آمنوا" مخاطبا في القرآن كثيرة جدا، ناهيك أنّها بلغت في سورة البقرة وحدها عشرة سياقات. (انظر الآيات: 104- 153- 172- 178- 183- 208- 254- 264- 267- 278).

(116) انظر على سبيل المثال: *البقرة 21/2 *النساء 1/4-170-174 *يونس 23/10-57-104-108 *الحج 1/22...

(117) *التحريم 7/66 *الكافرون 1/109.

(118) النساء 47/4.

(119) *الأنفال 64/8-65 *التوبة 73/9 *الأحزاب 59/33 *المائدة 41/5-67.

الخطاب متوجّها إليهم منذ الآية الثانية والسبعين دون أن يذكروا صراحة في سياق القول القريب[120] والخطاب الثاني يتّجه إلى المؤمنين إذ ليس سواهم ممّن "يؤمن له" في السياق القرآني.

* ضمائر الغائب:

تمثّل ضمائر الغائب "العبارة العائدة الأكثر تواترا"[121]. وهي مظنّة لتعدّد المعنى أكثر من الضمائر الأخرى.

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في المقام:

لئن كان معنى هذه الضمائر يظهر في أغلب الأحيان في السياق فإنّ إمكان ظهوره في المقام في مأمن من الالتباس جائز أحيانا. وهذا شأن القول: "نحمده ونشكره"، فالضمير فيه -بلسان المسلم- يحيل بالضّرورة على الله عزّ وجلّ.

وغياب الالتباس واضح في قول الله تعالى: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان" (الرحمان 26/55) إذ مقام الآية يبيّن أنّ الضمير يحيل على الأرض وقد "جاز ذلك لكونه معلوما"[122]. ويظهر معنى الضمير مقاما في قول الله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ" (القدر 1/97) فالمعنى هنا أي القرآن مما "لا يشتبه الحال فيه"[123]وكذا الشأن في قول الله تعالى: "... وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ..." (النساء 11/4) فـ"الأبوان كناية عن غير مذكور تقديره ولأبوي الميّت"[124].

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في السياق: نجد معنى ماصدقيّا واحدا ظاهرا إن كان هو المعنى الوحيد في الكلام الذي يقبل إحالة ضمير الغائب عليه وذلك:

+ لسبب نحويّ:

مثال: "جاء زيد فأكرمته": لا يمكن أن يعود الضمير هنا على الفعلين جاء واكرم بل فحسب على الاسم زيد.

+ لسبب صرفيّ يتّصل بمقولتي الجنس والعدد:

مثال: "جاء الأولاد مع ضيفهم فأطردته": لا يمكن أن يعود الضمير بقرينة العدد إلاّ على الضيف.

مثال: "جاء زيد وفاطمة فأكرمتها": لا يمكن أن يعود الضمير بقرينة الجنس إلا على فاطمة.

---

(120) ذكر المخاطبون مباشرة في البقرة 40/2 و47. وذكروا بالإخبار عنهم بأنهم قوم موسى: البقرة 67/2.

(121) M- Halliday/ R- Hasan : Cohesion in English, London, Longman, 1976, p- 49.

(122) مجمع البيان ج 10/9 ص 306.

(123) المصدر السابق، ص 786.

(124) المصدر السابق، ج 3/ 4، ص 25.

ولهذا تجسُّم في القرآن في قول الله تعالى: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ..." (يونس 5/10). فضمير الغائب المذكّر لا يمكن أن يعود على الشمس، وهذا ما أثبته جلّ المفسّرين(125).

+ لسبب المعنويّ:

فقد تجوز الإحالة على أكثر من معنى من المنظور الصرفي إلاّ أن بعضها لا يقبل معنويّا لتنافره مع بعض معاني سياق القول. فأنت إذا قلت: "اشتريت من زيد كتابا وقرأته" فالضمير "ـه" يحيل على الكتاب رغم أنّ الإحالة على زيد ممكنة صرفيا. أمّا إذا قلت: "اشتربت من زيد كتابا وشكرته"، فأنت تحيل على زيد رغم أنّ الإحالة على الكتاب ممكنة صرفيا. ولهذا تجسّم في القرآن من خلال قول الله تعالى: "وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" (الأعراف 200/7). فلا يمكن -من خلال سياق القرآن- أن يكون الشيطان هو السميع العليم لأن السمع والعلم من صفات الله عزّ(126) وجلّ في حين أنّ الشيطان منهيّ عن سماعه واتّباعه(127).

وندرج أثناء بحثنا ضمائر الغائب ضمائر المتكلّم والمخاطب عند استعمالها للإحالة غير المباشرة إذ هي تصبح شبيهة بضمائر الغائب في افتقارها الغالب إلى محدّد سياقي. ويظهر هذا الصنف من الإحالة في الخطاب المنقول مثل: "وقال الولد: أنا موافق على الأمر". وكثيرا ما تظهر الإحالة غير المباشرة في القرآن في مجال القصص القرآني. وكثيرا ما يكون معنى الضمير واحدا إذ يصرّح به عادة من ذلك قول الله تعالى: "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ والقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" (يوسف 4/12)، فلا يمكن أن يعود ضمير المتكلّم إلاّ على يوسف. ونجد نوع التركيب نفسه في آية أخرى: "فَقَالَ المَلأُ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَرًا مِثْلَنَا..." (هود 27/11). فلا يمكن أن يدلّ ضمير المتكلّم الجمع على غير الملإ المصرّح بهم. ويكون هذا الاستعمال في أغلب الأحيان مسبوقا بفعل القول مسندا إلى ماصدق الضمير (يوسف 51/12- إبراهيم 22/14- النمل 40/27- الملك 26/67...).

ت- الالتباس الممكن عند حضور أكثر من معنى ماصدقي واحد للضمير في المقام والسياق:

* ضمائر المتكلّم:

+ ضمير المتكلّم المفرد:

- الالتباس في المقام:

(125) لئن ذهب بعض المفسّرين مثل الطبري: جامع البيان، ج 6، ص 532 والرازي: مفاتيح الغيب مج 9، ج 17، ص 37 إلى أن الضمير قد يحيل على كلّ من الشمس والقمر بدعوى إمكان دلالة ضمير الواحد على الاثنين في حالات خاصّة فلا أحد منهم ادّعى جواز عودته على الشمس وحدها.

(126) انظر على سبيل المثال: *البقرة 181/2-224-227-244-256 *آل عمران 34/3-121 *الأنفال 17/8...

(127) انظر على سبيل المثال: *البقرة 168/2-208 *النساء 38/4-60 *الأنعام 142/6 *مريم 44/19...

لا شكّ في أنّ "أخصّ المعارف بعد ما لا يقع عليه القول إضمار المتكلّم نحو "أنا"، والتاء في فعلت والياء في غلامي وضربتني لأنه لا يشركه في هذا أحد فيكون لبسا"[128]، غير أنّ هذا لا ينفي إمكان الالتباس عند استعمال ضمير الأنا نادرا وذلك إن وُجد في المقام أكثر من باثّ واحد ممكن كحال وجود أكثر من شخص واحد يعرف المتقبّل إمكان استعمالهم الضمير دون أن يكونوا في مجال مشاهدة المتقبّل عند نطقهم بالضمير. فيمكن أن نتصوّر وجود شخصين في غرفة يقول أحدهما: "أنا قادم" فإنّ لم يميّزهما السامع من خلال صوتهما فإنّ الالتباس بين معنييها ممكن. وهو التباس يزيد بزيادة عدد الأشخاص الممكن نطقهم بضمير: "أنا" ويزيد بتشابه أصواتهم أو بُعدهم عن سمع المخاطب. فلئن كان ضمير المتكلّم "يدلّ على المراد بنفسه وبمشاهدة مدلوله وبعدم صلاحيته لغيره وبتميّز صورته"[129] فمنطقيّ إمكان تعدّد معناه إن غاب مدلوله عن المشاهدة وصورته عن التميّز، ويجوز عندئذ أن يصلح لغيره.

- الالتباس في السياق:

يكون الالتباس ممكنا إن وجد نصّ أمضاه أكثر من واحد وورد فيه استعمال ضمير المتكلّم المفرد. ففي تلك الحال يجوز التساؤل عن معنى الضمير الماصدقيّ.

ومثل هذا الالتباس السياقيّ لا يمكن أن يشمل النصّ القرآنيّ لعدم استعمال ضمير أنا في إطار الإحالة المباشرة إلاّ الله عزّ وجلّ.

+ ضمير المتكلّم الجمع:

- الالتباس في المقام:

ينطبق على "نحن" ما أسلفناه بالنسبة إلى "أنا" من التباس ممكن نادر، إذا وجد في المقام أكثر من مجموعة باثّين ممكنة كحال وجود مجموعة أشخاص يعرف المتقبّل إمكان استعمالهم للضمير "نحن" دون أن يكونوا في مجال مشاهدة المتقبّل عند نطقهم به. فيمكن أن نتصوّر وجود مجموعة مساجين في زنزانة يقولون: "نريد معاملة حسنة" فإن لم يميّزهم السامع من خلال أصواتهم فإنّ الالتباس بين معاني الضمير الماصدقيّة ممكن وهو التباس يزيد بزيادة عدد الأشخاص الممكن نطقهم بضمير: "نحن". فإن كان المتقبّل بإزاء شخصين فحسب فإنّ سماعه لضمير نحن لا يمكن أن يفيد التباسا وإن كان بإزاء ثلاثة أشخاص أمكن أن يحيل الضمير على اثنين أو ثلاثة وإن كان بإزاء أربعة أمكن أن يحيل على اثنين أو ثلاثة أو أربعة. فضمير "نحن" إذن يزيد إمكان تعدّد ماصدقه بزيادة المجموعات الممكن الحصول عليها من تلك المتألّفة من عنصرين فأكثر.

- الالتباس في السياق: يعسر التباس المعنى الماصدقيّ للضمير "نحن". ذلك أنّ وروده في السياق يفيد إحالته على باثّي القول جميعهم.

---

[128] أبو العبّاس المبرّد: المقتضب، بيروت، عالم الكتب، (د.ت)، ج 4، ص 281.

[129] همع الهوامع، ج 1، ص 191.

* ضمائر المخاطب:
- الالتباس في المقام:
يكون الالتباس ممكنا إذا لم يتماثل الضمير من حيث مقولتا العدد والجنس مع المخاطبين الممكنين. ففي مجال العدد إن كان الضمير المعتمد ضمير أنتَ أو أنتِ وإن كان المخاطب واحدا فإن الالتباس غير ممكن. وإن كان الضمير المعتمد أنتما وكان المخاطبان اثنين فحسب فلا مجال لأيّ التباس. وإذا كان الضمير المعتمد أنتم أو أنتن وكان المخاطبون (أو المخاطبات) ثلاثة فالالتباس لا يجوز. أمّا إذا كان الضمير المعتمد أنت وكان المخاطبون أكثر من واحد[130] أو إذا كان الضمير المعتمد أنتم أو أنتنّ وكان المخاطبون الممكنون أكثر من ثلاثة فإنّ الالتباس جائز إذ يمكن أن يكون بعض المخاطبين الممكنين غير مقصودين بالخطاب أي أن لا يكونوا مخاطَبين فعليّين. فكلّما زاد الفرق بين العدد الذي يحيل عليه الضمير وعدد المخاطَبين الممكنين زاد إمكان الالتباس. ففي قول الله تعلى: "قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا..." (البقرة 38/2)، يحيل الضمير على ثلاثة على الأقل في حين أنّ الخطاب يشمل اثنين هما آدم وحواء. وهذا ما حدا بالمفسّرين إلى البحث عن المخاطب الثالث (أو أكثر...) فاعتبره المفسّرون الحيّة أحيانا وذريّة آدم أحيانا أخرى[131].
ومن منظور مقولة الجنس وإذا استثنينا "أنتما" فإنّ توزّع ضمائر الخطاب إلى مذكّرة ومؤنّثة يسمح لنا بأن نقرّر أنّ الالتباس لا يجوز إذا تماثل جنس الضمير مع جنس المخاطبين الممكنين كأن يكون الضمير المعتمد أنتنّ والمخاطبات إناثا فقط أو أن يكون الضمير المعتمد "أنتم" والمخاطبون ذكورا فقط. أمّا إذا كان الضمير المعتمد مذكّرا وكان المخاطبون الممكنون إناثا وذكورا فيجوز الالتباس في معنى الضمير إذ يمكن أن يحيل الضمير على مجموعة مذكّرة ومؤنّث واحد أو على مؤنّثين ومجموعة مذكّرة أو على مجموعة مذكّرة بعضها فقط...
ومن هنا يمكن القول إنّ إمكان التباس معنى ضمائر الخطاب يبلغ أقصاه مع الضمير أنتم كلّما كانت مجموعة المخاطبين الممكنين مختلطة في الجنس وكلّما زاد عدد المخاطبين الممكنين على ثلاثة. ثم تأتي سائر الضمائر التي يزيد إمكان التباسها بزيادة الفرق بين العدد الذي يحيل عليه الضمير وعدد المخاطبين الممكنين وهو إمكان يحدّده فيما يحدّده الجنس.
وقد جسّم ابن حزم هذا التصوّر النظريّ إذ أشار إلى طائفة قد تقول في أحكام القرآن: "قد تيقنّا أنّ الرجال مرادون بالخطاب الوارد بلفظ الذكور ولم نوقن ذلك في النساء"[132]. وبيّن صاحب الإحكام أنهم انطلقوا من قاعدة عامّة صحيحة

---

(130) أشار المبرّد إلى هذا الإمكان إذ قال: "وقد يكون بحضرته اثنان أو أكثر فلا يدري أيّهما يخاطب" المقتضب، ج 4، ص 281.
(131) الكشّاف، ج 1، ص 63.
(132) أبو محمد علي بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الجيل، 1987، مج 2، ص 341.

مفادها "إذا ورد بصورة خطاب الذكور فهو على الذكور دون الإناث، إلاّ أن يقوم دليل على دخول الإناث"[133]. وناقش ابن حزم مفهوم الدليل وهو بذلك يؤكّد صعوبة القطع في منع إمكان التباس معنى ضمائر الخطاب إذا كان المخاطبون مختلطين في الجنس.

وإلى جانب هذه التحديدات النظريّة فإنّنا في كثير من الأحيان نجد مجموعة المخاطبين الممكنين محدّدة لا بمقولتي الجنس والعدد الصرفيّتين فقط بل بمحدّدات مقاميّة تبيّنها ومن ذلك قول الله تعالى: "كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا يتَعْلَمُونَ" (البقرة 151/2). فهذا الخطاب متوجّه إلى "جماعة" غير مخصّصة بالسياق ولا بالمقام[134]. والقرآن مقاما يخاطب الناس عموما إلاّ أنّه يخاطب المؤمنين والعرب أيضا. ولذلك يمكن أن يكون معنى الضمير المتّصل: "كم" كلّ الناس أو المؤمنين أو العرب إذ ينطبق على كلّ هؤلاء أنّ الرسول واحد منهم وأنّه يعلّمهم الكتاب والحكمة وما لم يكونوا يعلمون. فيمكن القول هنا بإمكان التباس معنى الضمير وفق ثلاثة احتمالات. بيد أن الطبري والطبرسي والرازي مثلا لا يحقّقون منها إلا احتمالا واحدا إذ يعتبرون الخطاب متوجّها إلى العرب[135] بينما يخصّصه ابن كثير بالمؤمنين[136].

وقد ذهب جلّ المفسّرين عند النظر في قول الله تعالى "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ..." (الأعراف 189/7) إلى أنّ المخاطب هم الناس جميعا بنو آدم[137]. ولئن كان الظاهر أنّ المقام لا يسمح بغير هذا المخاطب الممكن فإنّ الرازي يجد مخاطبا ممكنا آخر إذ يرى أن "الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن إليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميّا أولادهما الأربعة بعبد مناف وعبد العزّى وعبد الدار وعبد قصيّ"[138]. وهذا المثال يؤكّد لنا صعوبة القطع بالمخاطبين الممكنين مقاما لا سيّما إذا كان هذا المقام منقولا بالنصّ لم تحدّده المشاهدة كما هو شان النصّ القرآني وكلّ كلام مكتوب.

وقد يهون التعدّد إذا شمل مسألة نسبيّة كتلك الواردة في المثال السابق. فأن يكون الخطاب متوجّها لقريش وفق الرازي ممكن نظريا إلاّ أنّه لا ينفي أنّ الله عزّ وجلّ قد صرّح في مواطن أخرى بماصدق ضمير المخاطب الجمع المخلوق من نفس واحدة فكان الناس جميعا في مثل قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي

---

(133) السابق، مج 2، ص 336.

(134) المقام هنا تاريخيّ تحدّده الكتابات التي بلغتنا عنه. ونحن لم نجد في كتب أسباب النزول أو كتب التفاسير ما يدلّ على انّ هذه الآية قيلت في جماعة مخصوصة.

(135) جامع البيان ج 2 ص 40- مجمع البيان ج 1/ 2 ص 429- مفاتيح الغيب مج 2 ج 4 ص 158.

(136) ابن كثير (إسماعيل): تفسير القرآن، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت)، ج 1، ص 196.

(137) الكشّاف ج 2 ص 108 –جامع البيان ج 6 ص 141 – مجمع البيان ج 3/4 ص 781.

(138) مفاتيح الغيب مج 8 ج 15 ص 76.

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ..." (النساء 1/4). على أنّنا قد نجد اختلافا في المخاطب في مجال العلاقات الاجتماعية انطلاقا من قول الله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِها..." (النساء 35/4). ولا يمكن وفق مقام الآية أن يخرج المخاطبون الممكنون عن أن يكونوا الأزواج أو أولي الأمر من سلطان أو أولياء، ونجد هذه الإمكانات كلّها واردة عند المفسّرين[139].

وتتواتر الظاهرة نفسها أي التباس المخاطبين الممكنين مقاما في آيات الأحكام من خلال تفسير قول الله تعالى: "...وَلاَ تَعْضِلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ..." (النساء 19/4). فقد "اخْتُلِفَ فِي المعنيّ بهذا النهي على أربعة أقوال أحدها أنّه الزوج... وثانيها أنّه الوارث... وثالثها أنّه المطلق...ورابعها أنّه الوليّ"[140]. وفي مقام المواريث اختلف المفسّرون في المخاطب في قول الله تعالى: "وَإِذَا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولُو القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينَ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا" (النساء 8/4). فالخطاب يتّصل في مقامه بقسمة المواريث لكن المخاطب غير مذكور سياقا وقد ذهب المفسّرون إلى أنّ المخاطبين الممكنين مقاما إمّا "الورثة أمروا بأن يرزقوا المذكورين إذا كانوا لا سهم لهم في الميراث"[141] أو من حضرته الوفاة عليه أن يوصي لأولى القربى من أمواله[142].

ممّا سبق نتبيّن أنّ إمكان تعدّد معنى ضمير المخاطب مقاما مردّه الالتباس الحاصل عند حضور أكثر من مخاطب ممكن من جهة وعسر القطع بالمخاطبين الممكنين الحاضرين في المقام من جهة ثانية.

- الالتباس في السياق:

يكون هذا الالتباس إذا صرّح الباثّ بأكثر من مخاطب ممكن واعتمد ضميرا لا يشملهم كلّهم جنسا أو عددا. فإمكان الالتباس هنا مماثل لما نجده في المقام.والفرق بينهما هو عدم التصريح بالضمير لفظا في مستوى الالتباس المقاميّ والتصريح به في مستوى الالتباس السياقيّ.

ومثال ذلك أن يقول أحد رجال السياسة: "شارك في الانتخابات عدد كبير من المساندين لحزبنا ومن المناهضين له. وإنّنا نشكركم على مساهمتكم في هذه الانتخابات". فالضمير المتّصل قد يدلّ من العناصر الواردة في السياق على المساندين للحزب أو على المناهضين له أو على كليهما.

ومن ذلك في القرآن: "وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لاَ يُؤْمِنُونَ" (الأنعام 109/6). فقد "اختلف أهل التأويل في المخاطبين بقوله: "وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا

(139) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، مطبعة البابي الحلبي، 1968، ج 1، ص 423.

(140) مجمع البيان ج 3/ 4، ص 40.

(141) مجمع البيان ج 3/ 4، ص 19 –الكشّاف، ج 1، ص 249.

(142) جامع البيان، ج 3، ص 608.

يؤمنون" فقال بعضهم: "خوطب بقوله "وما يشعركم" المشركون المقسمون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمننّ... وقال آخرون منهم: بل ذلك خطاب من الله نبيّه صلى الله عليه وسلم وأصحابه"[143].

- الالتباس بين السياق والمقام:

قد يحضر أحد معاني الضمير الممكنة في السياق وسواها في المقام. فقد عُيّن المخاطب تعيينين في قول الله تعالى: "وَآتُوا النِّساء صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فإنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا" (النساء 4/4). التعيين الأول الأزواج، وهو ظاهر في السياق السابق للآية انطلاقا من قول الله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَقْسِطُوا فِي اليَتَامَى فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ..." (النساء 4/ 3). والتعيين الثاني الأولياء[145] وهو جائز مقاما يسمح به ما كان موجودا في الجاهليّة من إمكان تنازل النساء عن بعض المال لأوليائهنّ غصبا، فتغدو هذه الآية مبيحة للمال الطيّب لا المغصوب.

* ضمائر الغائب:

- الالتباس في المقام:

لا يُعمد عادة إلى ضمير للغائب دون ظهور معناه سياقا إذا كان معناه المقاميّ قطعيّا لا يحتمل الشك. غير أن هذه القاعدة العامة لا تتحقّق في بعض الأحيان. فلئن كان الشائع عند تفسير قول الله تعالى: "عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى" (عبس 80/1-2) اعتبار فعل عبس محيلا على الرسول فإنّ بعض المفسّرين ذهبوا إلى "أنّه ليس في ظاهر الآية دلالة على توجّهها إلى النبي صلى الله عليه وسلّم بل هو خبر محض لم يصرّح بالمخبر عنه"[146]. ولذلك قرّروا أنّ ضمير الغائب الفاعل يحيل على "رجل من بني أميّة كان عند النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فجاء ابن مكتوم فلما رآه تقذّر منه وجمع نفسه وعبس وأعرض بوجهه عنه فحكى الله سبحانه ذلك وأنكره عليه"[147]. وبقطع النظر عمّا يضمره هذا الموقف من رغبة في تنزيه النبيّ عن الخطأ وتأكيد عصمته فإنّه موقف له مستند لغويّ تمثّل في غياب ماصدق الضمير سياقا وعدم إمكان القطع به مقاما[148]. والمستند اللغويّ العام نفسه هو الذي سمح لأحد المفسرين بأن يعتبر أنّ العابس في وجه الأعمى هو عثمان بن عفّان[149].

ولا شكّ في أنّ استناد الآية المذكورة إلى خبر أي إلى مقام تاريخيّ يوسّع إمكانات تعدّد معنى الضمير خلافا لقول الله تعالى: "فَلَوْلاَ إِذَا بَلَغَتْ الحُلْقُومَ"

---

[143] جامع البيان، ج 5، ص 307.

[145] أحكام القرآن ج 1 ص 316.

[146] مجمع البيان ج10/9، ص 66.

[147] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[148] نعود بالتفصيل إلى مسألة غياب المعنى الماصدقيّ للكلمات الإشاريّة في مبحث غياب المعنى الماصدقيّ.

[149] محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسّرون، القاهرة، مكتبة وهبة، 1989، ج 2، ص 160.

(الواقعة 83/56) وقوله عزّ وجلّ: "كَلاَّ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي" (القيامة 26/75) حيث لم يسمح غياب ماصدق الضمير للمفسّرين إلاّ بمعنيين ممكنين له مقاما هما النفس والروح و"لم يتقدّم [لهما] ذكر لأن المعنى معروف"[150].

- الالتباس في السياق:

كلّما ورد في السياق أكثر من مفسّر ممكن لضمير الغائب[151] أمكن الالتباس وكلّما زاد عدد المفسّرين الممكنين لضمير الغائب زاد إمكان الالتباس أيضا.

ومثال ذلك قول الله تعالى: وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةَ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَاهِدِينَ" (يوسف 20/12). فالضمير الغائب المتّصل لا يمكن أن يحيل وفق سياق هذه الآية إلاّ على إخوة يوسف -وقد ذُكروا لفظا في الآية السابعة- أو على السيّارة الذين ذُكروا في الآية التاسعة عشرة[152]. وقد ذكر الطّبري هذين المفسّرين[153]. ونجد في سورة مريم صنفا مماثلا من الالتباس في قول الله تعالى: "فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّ تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا" (مريم 24/12). فضمير الغائب المستتر المتّصل بالفعل "نادى" لا يمكن أن يحيل إلا على المذكّرين المتّصلين بمريم في النصّ وهما ابنها عيسى أو الروح الذي تمثّل لها بشرا سويّا. وقد ذكر الطبرسي هذين الإمكانين[154].

ونجد الصنّف نفسه من الالتباس في قول الله تعالى: "قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئْةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ الله وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهمْ مِثْلَيْهِمُ رأْيَ العَيْنِ..." (آل عمران 13/3). فقد تقدّم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثليهم يحتمل أن يكون الرّاؤون هم الفئة الكافرة والمرئيّون هم الفئة المسلمة ويحتمل أن يكون العكس من ذلك فهذان احتمالان"[155].

وألطف ما في هذا الصنف من الالتباس تجلّى في تفسير قول الله تعالى: "إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ..." (النساء 48/4). فقد أُوّل الضمير المستتر في فعل "يشاء" تأويلات مختلفة. فأرجعه بعض المفسّرين إلى الله وأجاز آخرون إرجاعه إلى "من يشاء" الإيمان أي مكن آمن" على أساس "أنّ مفعول من يشاء محذوف دلّ عليه قوله "أن يشرك به"[156]. وإذا كان ابن عاشور يرى في التأويل تعسّفات تكره القرآن على خدمة مذاهبهم (يعني المرجئة) فلا شيء في القول يمنع من اعتماد هذا التأويل الذي يظلّ معنى ممكنا للآية.

---

[150] ليس من المقطوع به أنّ النفس والروح مقولتان متمايزتان وإن كان هذا هو الشائع. انظر تفسير ابن كثير، ج 4، ص 300/299، وتفسير أبي عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، (د-ت)، ج 19، ص 187.

[151] أسلفنا أنّ هذا الإمكان يظهر وفق محدّدات معنويّة أو صرفيّة.

[152] "وجاءت سيّارة فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه قال يا بشرى هذا غلام وأسروه بضاعة والله عليم بما يعملون" يوسف 19/12.

[153] جامع البيان، ج 7، ص 168/167.

[154] مجمع البيان: ج 6/5، ص 790.

[155] مفاتيح الغيب، مج 4، ج 7، ص 206.

[156] محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، ج 5، ص ص 83/82.

ولئن ظهرت إمكانات الالتباس المذكورة في مجال آيات القصص أو الأخبار التاريخيّة[157] فإنّ بعضها يتّصل بآيات الأحكام مثل قوله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهِلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاَحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا" (النساء 35/4). ذلك أنّ ضمير الغائب المثنّى المتّصل بفعل يريد يمكن أن يدلّ على الحكمين أو على الزوجين وكلاهما مذكور في سياق الآية[158].

وقد لا يظهر مفسّر الضمير مباشرة في السياق بل يقوم على نوع من توسيع للسياق والبحث عمّا يتلاءم معه وفق منطق الأشياء في الكون. وهذا ما تجسّم في البحث عن ضمير الغائب المتواري في قول الله تعالى: "فَقَال إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالحِجَابِ" (ص 32/38). فقد نظر المفسّرون في سياقه السابق: "إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الجِيَادُ" (ص 31/38). فوجدوا مفسّرين ممكنين للضمير أحدهما سياقيّ حرفيّ وهو "الصافنات الجياد" وثانيهما سياقيّ منطقيّ يتّخذ ذكر العشيّ دليلا على مفسّر ثان ممكن للضمير هو الشمس[159].

وقد يحيل ضمير الغائب على أكثر من سياق ممكن، أحدهما قريب من الضمير يمثّل إحالة مباشرة والثاني بعيد عنه يسند إلى الضمير الصفة نفسها مما يجوّز اعتبار ذاك السياق مفسّرا للضمير. وقد ما يتجسّم في قول الله تعالى: "مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ الله فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ..." (الحج 22/ 15). المفسّر الأول هو الظانّ المذكور في الآية والمفسّر الثاني هو الرسول إذ أسندت صفة "نصر الله" في سياقات قرآنية كثيرة إلى الرسول شأن قول الله تعالى مخاطبا الرسول: "وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنْ حَسْبُكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالمُؤْمِنِينَ" (الأنفال 62/8) أو قوله محيلا عليه[160]: "إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ..." (التوبة 40/9). وكلا المفسّرين السياقيين جائز[161].

2- أسماء الإشارة:

تكون الإشارة في الأصل بـ"جارحة أو ما يقوم مقام الجارحة"[162]. وأسماء الإشارة من الكلمات الإشارية بل لعلّها أكثرها تمكّنا في الإشاريّة. وقد كانت من أول الأمثلة التي قدمها بيرس للكلمات الإشارية إذ "أنّها تدعو السامع إلى استعمال

---

[157] الأمثلة في هذا المجال كثيرة جدا، انظر على سبيل المثال التوبة 40/9.
[158] التحرير والتنوير، ج ، ص 47.
[159] الجامع، ج 15، ص 195.
[160] بشهادة المقام التاريخيّ في قوله: "... إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار..." التوبة 40/9.
[161] مفاتيح الغيب، مج 12، ج 23، ص ص 18/16.
[162] شرح المفصّل، ج 3، ص 126.

قدرات الملاحظة لديه وبذلك [تدعوه] إلى إنشاء علاقة واقعيّة بين ذهنه والموضوع"(163).

أ- أنواع معاني اسم الإشارة القابلة للظهور:

هي مماثلة لأنواع معاني الضمائر:

- يكون معنى اسم الإشارة الماصدقي مفردا:

هذا زيد.

ومنه في القرآن: "ذَلِكَ عِيسَى ابنُ مَرِيَمَ قَوْلُ الحَقِّ الَّذي فِيهِ يَمْتَرُونَ" (مريم 34/19).

- يكون ماصدق اسم الإشارة نوعا ذاتا:

رأيت ذلك القطّ.

ومنه في القرآن: "...آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ..." (الأعراف 123/7).

فمعنى اسم الإشارة هو في الآية الإيمان بموسى قبل إذن فرعون، وهذا المعنى هو مجموعة ذات موصوفة.

- يكون ماصدق اسم الإشارة نوعا صفة:

إنّ هذا القاتل يستحق الإعدام:

ومن القرآن: "قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ..." (طه 63/20).

ب- غياب تعدّد المعنى حضور معنى ماصدقي واحد لاسم الإشارة في المقام والسياق:

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في المقام:

الأصل أن يكون المشار إليه "يعرف بحاسّة البصر"(164). فإذا كانت الإشارة بالجارحة لا تحتمل أكثر من مشار إليه حسّي واحد كنّا بإزاء معنى ماصدقيّ واحد لاسم الإشارة. غير انّ المشار إليه قد يكون أحيانا غير حسّي ومع ذلك يظهر معناه في المقام من خلال أحد ضروب تجسّمه. فيمكن أن نتصوّر مثلا زيدا عاجزا عن حلّ مسألة حسابيّة بسيطة فيقال له: "أهذا ذكاؤك؟". فاسم الإشارة يحيل على مجرّد من خلال تجسّمه الحسّي في المقام وهو حلّ المسألة الحسابيّة.

في التفاسير ما يثبت دلالة القرآن أحيانا على مشار واحد حاضر مقاما شأن تفسير قول الله تعالى: "وَإِذْ جَعَلْنَا البَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى... وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا..." (البقرة 2/ 125-126). فمفسّر اسم الإشارة "هذا" لا يظهر في السياق إذ يحتاج المتقبّل إلى معلومات مقاميّة تاريخيّة ليعرف أنّ مقام إبراهيم موجود في مكة وأنّ اسم الإشارة يحيل عليها.

---

(163) Ecrits sur le signe, p- 155.

(164) شرح المفصّل، ج 3، ص 126.

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في السياق:

عادة ما يكون معنى اسم الإشارة تاليا له في السياق. فقد قال ابن يعيش: "والمبهم الذي هو اسم الإشارة يفسّر بما بعده"[165]. من ذلك قولك: "إنّ هذا الطعام فاسد" ومنه في القرآن: "وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُول يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ..." (الفرقان 7/25).

غير أنّه قد يسبق اسم الإشارة معناه فيغدو صفة له كقولك: "اتبع الحقّ هذا" ومنه في القرآن: "بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا..." (آل عمران/ 125). وقد يكون اسم الإشارة محيلا على معنى سابق في جملة أخرى. فيؤلّف رابطا إحاليّا بين جملتين على الأقلّ. وهذا شأن قولك: "رأى المسافر في المرّيخ رجلا آليا له أربعة أرجل. فتعجب قائلا: لم أر أبدا شيئا كهذا". ومن ذلك قول الله تعالى: "...كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَا المِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا..." (آل عمران 37/3).

ت- الالتباس الممكن عند حضور أكثر من معنى ماصدقيّ واحد لاسم الإشارة في المقام والسياق:

- الالتباس في المقام:

إذا تعدّدت الأشياء الممكن الإشارة إليها في المقام أمكن الالتباس. وكلّما زادت هذه المشارات الممكنة زاد إمكان تعدّد المعنى. وتزيد المشارات الممكنة كلّما بعُد المشار إليه عن الجارحة المشيرة وكلّما كثرت الأشياء التي توجد في محلّ الإشارة. ولا شكّ في أنّ لمحدّدي الجنس والعدد تأثيرا في عدد هذه المشارات الممكنة وذلك وفق نفس القانون الذي أسلفناه في باب الضمائر[166].

ولم نجد في القرآن التباسا مقاميّا لمعنى الإشارة. وقد نفسّر ذلك بعدم وجود الباثّ أي الله في نفس فضاء المخاطبين ممّا يعسّر استعمال اسم الإشارة بالاعتماد على المقام لتوضيحه.

- الالتباس في السياق: إذا ورد في السياق أكثر من مفسّر ممكن لاسم الإشارة أمكن الالتباس. ولذلك مثال في قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ القَصَاصُ فِي القَتْلَى الحُرُّ بِالحُرِّ وَالعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (البقرة 178/2).

فاسم الإشارة الثاني "ذلك" يمكن أن يحيل على المعنى الظاهر في السياق أي العفو ويمكن أن يحيل على المعنى الانعكاسيّ الموجود في السياق أي مضمون

---

[165] السابق، ج 5، ص 86.

[166] وهو أنّه كلما زاد الفرق بين العدد الذي تحيل عليه الكلمة الإشارية وعدد المشارات الممكنة زاد إمكان الالتباس.

الكلام ببيان حكم القصاص فـ"الله" سبحانه عفا عما كان في الجاهليّة لمن أسلم الآن وقد بيّن له وحدّت الحدود فإن تجاوزها بعد بيانها فله عذاب أليم"[167].

وكلّما زادت المشارات الممكنة في السياق زاد إمكان تعدّد المعنى، من ذلك قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إلاَّ أنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا- وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرًا" (النساء 29/4-30). ولاسم الإشارة "ذلك" (الأوّل في الآية 30) وفق المفسّرين معان كثيرة، فقد "قيل إنّ ذلك إشارة إلى أكل الأموال بالباطل وقتل النفس بغير حقّ وقيل إشارة إلى المحرّمات في هذه السورة من قوله: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا" وقيل إشارة على فعل كلّ ما نهى الله عزّ وجلّ عنه من أول السورة وقيل إلى قتل النفس المحرّمة خاصة"[168]. ونجد الصّنف نفسه من التعدّد الممكن انطلاقا من قول الله تعالى: "الر تِلْكَ آياتُ الكِتابِ الحكِيم" (يونس 1/10) حيث نتبيّن أنّ تلك "يحتمل أن تكون إشارة إلى ما في هذه السورة من الآيات ويحتمل أن يكون إشارة إلى ما تقدّم هذه السورة من آيات القرآن"[169].

وقد يحيل اسم الإشارة على ضربين من السياق أحدهما مباشر سابق لاسم الإشارة أو تال له والثاني غير مباشر بعيد عن اسم الإشارة يسند إليه الصفة الموجودة في القول نفسها. وهذا ما يبيّنه تفسير قول الله تعالى: "هَذَا بيانٌ للنَّاسِ وهُدى ومَوْعِظَةٌ للمُتَّقِينَ" (آل عمران 138/3). فاسم الإشارة قد يكون دالاّ على السياق قبله مباشرة. وهو يشمل معنيين ممكنين إمّا "إشارة إلى قوله: "قد خلت من قبلكم سنن"[170] أو إفادة "حثّهم على النظر في سوء عواقب المكذّبين قبلهم"[171]. وقد يكون اسم الإشارة محيلا على القرآن[172] الذي لا يظهر في السياق المباشر بل في سياق بعيد عن موضع الآية يؤكّد أنّ القرآن هدى وموعظة وهما من صفاته في القول موضوع التفسير[173].

- الالتباس بين السياق والمقام:

وقد يحضر في كلّ من السياق والمقام مفسّر مختلف لاسم الإشارة. من ذلك قول الله تعالى: "...وَجَاءَكَ في هذهِ الحَقُّ..." (هود 120/11). فاسم الإشارة قد يحيل سياقا على السورة أو على القرآن الذي أثبت السياق أنّه "الحقّ"[174]. وقد

---

[167] أحكام القرآن، ج 1، ص 69.
[168] مجمع البيان، ج 3/ 4، ص 60.
[169] مفاتيح الغيب، مج 9، ج 18/17، ص 4.
[170] الجامع، ج 4، ص 216.
[171] الكشّاف، ج 1، ص 218.
[172] مجمع البيان، ج 1/ 2، ص 842.
[173] القرآن هدى: البقرة 2/ 1- 185 *فصلت 44/41... *القرآن موعظة: الأعراف 145/7.
[174] انظر على سبيل المثال: يونس 76/10- الرعد 1/13...

يحيل مقاما على الدنيا[175]. ونجد الظاهرة نفسها أي وجود مفسّر سياقيّ وآخر مقاميّ لاسم الإشارة عند النظر في قول الله تعالى: "ولَمَّا رأَى المؤْمِنُونَ الأحزَابَ قالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللهُ ورَسُولَهُ..." (الأحزاب 22/33). فقد اختُلف في معنى اسم الإشارة "هذا" على قولين أحدهما سياقيّ مفاده "أنّ الله وعدهم في سورة البقرة بقوله: "أمْ حسِبْتُمْ أنْ تَدْخلُوا الجنَّةَ ولمَّا يأْتِكُمْ مثلُ الذينَ خَلَوْا" إلى قوله "إنَّ نَصْرَ اللهِ قرِيبٌ" (البقرة 214/2) ما يكون من الشدّة التي تلحقهم من عدوهم فلمّا رأوا الأحزاب يوم الخندق قالوا هذه المقالة"[176]. والثاني مقاميّ وهو "أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم كان قد أخبرهم أنّه يتظاهر عليهم الأحزاب ويقاتلونهم ووعدهم الظّفر بهم"[177].

3- ظروف الزمان والمكان:

أ- أنواع الظروف القابلة للظهور:

عندما تحدّث بعض الدارسين عن الإشاريّات عرّفوها بـ: "أنا" و"هنا" و"الآن"[178]. والكلمتان الأخيرتان تحيلان على ظروف للمكان وأخرى للزمان. وقد عرّف ابن يعيش الظروف بأنّها كالأوعية "لأنّ الأفعال توجد فيها" و"الظروف في عرف أهل هذه الصناعة ليس كلّ اسم من أسماء الزمان والمكان على الإطلاق بل الظرف منها ما كان منتصبا على تقدير في"[179]. ولئن نقف كثيرا عند معنى الظرف النحوي إذ يهمّنا منه مدى انتمائه إلى الكلمات الإشاريّة. فقد أسلفنا أنّ الكلمة الإشاريّة هي تلك التي تفتقر إلى السياق أو المقام في تحديد معناها الماصدقيّ. وهذا ينطبق على الظروف المكانية أو الزمانيّة إذا اتّصلت بمقام القول أو سياقه. وأهمّها مكانيّا: "هنا وهنالك" وزمانيّا "الآن وغدا وأمس". وقد تستعمل بعض الظروف استعمال الكلمات الرمزيّة كقولك: "أمضيت ليلة في روما أو صمت شهرا كاملا. فكلمتا "ليلة" و"شهر" هما في هذين المثالين كلمتان يدلّ مفهومهما على ماصدقهما ويمكن انطلاقا من ماصدقهما أن تحدّد مفهومهما. بل يمكن أن ينطبق على ليلة وشهر مفهوم المقولة الذي أسلفناه إذ أنّهما تسمّيان أشياء متشابهة تسمية واحدة. فتنطبق كلمة "ليلة" على كلّ ما يصحّ أن نسمّيه ليلة وتنطبق كلمة "شهر" على كلّ ما يصحّ أن نسمّيه شهرا. أمّا في قولك: "يبدأ المعرض غدا" فلا يمكن أن نعتبر أن "غدا" كلمة تشمل كلّ ما يمكن أن نسمّيه غدا لأن مفهوم الغد في هذا الاستعمال متحوّل وفق زمن الكلام.

---

[175] مجمع البيان ج 6/5، ص ص 313/312.

[176] السابق، ج 8/7، ص 548.

[177] السابق، الصفحة نفسها.

[178] على سبيل المثال:

L’énonciation : De la subjectivité dans le langage, p- 38.

Problèmes de linguistique générale, T 2, p- 83.

[179] شرح المفصّل، ج 2، ص 41.

وهذان الاستعمالان واردان في القرآن. فمن الأول قول الله تعالى على لسان أخوة يوسف: "أرْسِلْهُ معَنَا غَدًا يَرْتَعْ ويَلعبْ وإنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (يوسف 12/12). فلا يمكن لغير العارف بزمان القول تحديد اليوم المقصود، ومن الثاني قوله تعالى: "وَلاَ تقولنَّ لشَيْءٍ إنِّ فاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا- إلاَّ أَنْ يشاءَ اللهُ..." (الكهف 18/23-24). فكل آت قابل لأن ينتمي إلى مقولة الغد المقصود.

ويكون معنى الظروف الماصدقيّ:

- مفردا لأن الظروف من أكثر الإشاريّات ارتباطا بالمقام.

مثال: رأيته هناك في حديقة الحيوان./ تنطلق الندوة غدا يوم 2000/12/12.

- ويندر أن يكون معنى الظرف مجموعة ذاتا إلاّ إذا كان الظرف يفيد معنى عاما. مثال: كان جالسا هناك في مكان ما (مجموعة ذات).

ب- غياب تعدّد المعنى عند حضور معنى ماصدقيّ واحد للظّرف في المقام والسياق:

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في المقام:

لا يمكن أن يحضر هذا المعنى الواحد إلاّ إذا علم المتقبّل بمكان الخطاب وزمانه. ويكون العلم بالزمان حاصلا عادة في مقام الخطاب المباشر بين اثنين أو أكثر إذ لا تسمح لنا قوانين الزمان بالوجود في زمنين مختلفين على الأقلّ في عالمنا الممكن هذا. أمّا العلم بالمكان فهو حاصل -إن كان المتخاطبان يعرف كلاهما مكان الآخر- بالنسبة إلى المكان الحاليّ المخصوص المعبّر عنه بـ"هنا" مثلا، كأن يقول طفل لأمّه وهما في المنزل: "نلتقي بعد ساعة هنا"، فـ"هنا" تدلّ على المنزل.

أمّا إذا كان المتقبّل متّصلا بقول شفويّ أو مكتوب غير متوجّه في الأصل إليه، وإذا احتوى ذلك القول على ظرف ما فإنّه لا يمكن تحديد معناه إلاّ إذا كان المتقبّل عالما بزمان التلفّظ بالقول. وبمكانه بطريقة أو بأخرى. فإن غاب هذا العلم غدا معنى الظّرف غائبا وخرجنا من مبحث حضور معاني الإشاريّات إلى مبحث آخر هو غياب معاني الإشاريّات مما نعرض له في حينه.

ومن حضور معنى الإشاريّات الواحد مقاما ما يجسّمه قول الله تعالى: "يَا أَيُّها الَّذِينَ آمنُوا إِنَّمَا المُشرِكُونَ نَجَسٌ فلاَ يَقْرَبُوا المسجِدَ الحرَامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا..." (التوبة 9/28). فلئن كان معنى اسم الإشارة ظاهرا سياقا وهو العام فإنّ معنى العام يظهر مقاما إذا علمنا أن العام الذي أشارت إليه الآية هو سنة تسع للهجرة[180].

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في السياق:

---

[180] جامع البيان، ج 6، ص 345- مجمع البيان ج 6/5- الكشّاف ج 2، ص 147.

يكفي أن يكون في الكلام إشارة إلى مكان الخطاب أو زمانه حتى يحضر معنى الظرف الواحد في السياق. من ذلك أن نجد خطابا مباشرا أو غير مباشر شأن: "العمل هنا في هذه المكتبة مريح جدّا" أو "كان افتتاح المعرض أمس الأربعاء 13 فيفري 2002 افتتاحا ناجحا".

ومثل هذال الظهور السياقي الواحد موجود في القرآن في قول الله تعالى مثلا: "وإذَا أُلقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقرَّنينَ دَعَوْا هنالك ثُبُورًا" (الفرقان 13/25). فإن عدنا إلى سياق الآية تبينّا أنّ ظرف المكان لا يمكن إلا أن يحيل على السّعير[181]. ونجد الظهور السياقيّ القطعيّ نفسه لظرف زمانيّ في قول الله تعالى: "وليسَتْ التّوبَةُ للَّذِينَ يَعْمَلُونَ السيِّئَات حتَّى إذَا حضَرَ أحدهم الموتَ قالَ إنِّ تُبْتُ الآنَ..." (النساء 18/4). فالظرف: "الآن" لا يمكن أن يحيل سوى على ساعة حضور الموت الواردة في سياق الآية[182].

وقد يحيل الظرف على سياق غير حرفيّ بل متوزّعة معانيه في القول. وهذا يظهر في قول الله تعالى على لسان صالح مخاطبا قومه: "أتَتْرُكُونَ في مَا هَهُنَا آمِنِينَ" (الشعراء 146/26) فـ"ههنا" ظرف يحيل على الحياة الدنيا[183] لا بشهادة السياق الحرفي إذ لا إشارة مباشرة إلى الدنيا في محيط الآية بل بشهادة سياق الآية العام وسياق القرآن الذي يقابل فيه الرسل في مواطن كثيرة بين نعيم الدنيا والآخرة مفضّلين الآخرة[184].

ت- الالتباس الممكن عند حضور أكثر من معنى ماصدقيّ واحد للظّرف في المقام والسياق:

- الالتباس في المقام:

مع الظرفين الزّمانين "غدا" و"أمس" وما شابههما، لا يمكن ظهور أكثر من معنى واحد أي لا يمكن تعدّد المعنى بالالتباس[185]. أمّا مع الظرف "الآن" وما شابهه فإنّ المقام يمكن أن يسمح بأكثر من اختيار ممكن لأن لحظة الحاضر التي يعبّر عنها الظرف "الآن" متصوّر أكثر من كونها موجودة فعلا. فيكفي أن نتحدّق عن الحاضر ليصبح ماضيا ولا يمكن أن نحدّد بدقّة ديمومة الآن فهل هي لحظة أم دقيقة أم ساعة... فإن خاطب فلان فلانا بقوله: "أريد أن تزورني الآن" فإنّ الظرف "الآن" يختلف معناه وفق المكان الذي يفصب بين المتخاطبين ووفق السرعة التي تسمح لأحدهما بأن ينتقل حيث الآخر.

---

[181] يقول تعالى في الآيتين السابقتين: "بل كذّبوا بالساعة واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيرا- إذا رأيتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيّظا وزفيرا" (الفرقان 25/ 11-12).

[182] الكشّاف، ج 1، ص 257.

[183] مجمع البيان، ج 8/7، ص 313.

[184] هود 48/11-95-131-135 *الشعراء 87/26-88.

[185] يجوز تعدّد المعنى بطريقة أخرى سوى الالتباس وذلك عند غياب المعنى الماصدقيّ تماما كأن تقرأ في رسالة بدون تاريخ: "نلتقي غدا". وهذا الصنف من التعدّد يظهر في ما سيأتي من البحث.

وقد تجسّم في القرآن استعمال للظرف "الآن" غاب منه المعنى السياقيّ وحضر فيه مقاما أكثر من معنى ممكن، ففي سورة الجن يقول الله تعالى: "وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ للسَّمْعِ فَمنْ يستَمِعْ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصْدًا" (الجن 9/72). واختلف المفسّرون في الرجم بالشهب هل كان قبل الجاهليّة أم حدث بعد مبعث الرسول[186] ومردّ هذا الاختلاف وورود كلمة "الآن" في خطاب منقول عن الجنّ ومقطوع عن زمانه.

أمّا معنى الظرف المكاني: "هنا" فيجوز أن يتعدّد في المقام كلّما بعُد المتخاطبون بعضهم عن بعض من جهة وكلّما زاد اتّساع المكان الذي يمكن أن يدلّ عليه الظرف من جهة أخرى. فالبعد المكاني يغيّب دقّة الفضاء المقصود واتّساع المكان يؤدّي إلى إمكان دلالة الظرف على جنس المكان ونوعه. ويظهر ذلك في المثال التالي: إن قال زيد لعمرو- وهو في منزله في مدينة تونس مثلا-: "نلتقي هنا" فإنّ الظرف يمكن أن يدلّ على المنزل وعلى المدينة وحتى على غرفة من غرف المنزل. أمّا إذا كان المتخاطبان في مقام مشاهدة حسيّة فالأغلب أنّ الظرف يدلّ على المكان الّذي يتخاطبات فيه وهو أضيق.

- الالتباس في السياق:

إذا ورد في السياق أكثر من ظرف ممكن فإنّ المعنى يكون قابلا للتعدّد. وهذا يظهر في قول الله تعالى: "...وَلَوْ تَرَى إِذْ الظَّالِمونَ في غَمَرَاتِ الموتِ والمَلاَئِكَةِ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أخْرِجُوا أنفُسَكُمْ اليومَ تُجْزَوْنَ عذابَ الهُونِ بمَا كُنْتُمْ تقولُونَ عَلَى اللهِ غَيْر الحقِّ وكنتمْ عن آياتِهِ تسْتَكْبِرُونَ" (النعام 93/6). فإنّ الظرف "اليوم" يمكن أن يدلّ سياقا على يوم موت الظالمين المذكورين استنادا إلى القول "غمرات الموت" ويمكن أن يدلّ على يوم القيامة استنادا إلى سياقات متفرقة في القرآن تثبت العذاب للظالمين يوم القيامة[187]. وهذا ما يؤكّده الزمخشري: "يجوز أن يريدوا وقت الإماتة وما يعذّبون به من شدّة النزع وأن يريدوا الوقت الممتدّ المتطاول الذي يلحقهم فيه العذاب في البرزخ والقيامة"[188].

4- الأعلام:

أ- أنواع معاني الأعلام القابلة للظهور:

تعدّ الأعلام أهمّ الكلمات الإشاريّة إذ العلم وحدة التفريد الأصليّة. فيمكنك أن تسمّي من شئت فاطمة أو محمدا أو زيدا أو خولة دون عائق[189]. ويمكن أن يكون

---

[186] الكشّاف، ج 4، ص ص 146- 147.

[187] انظر على سبيل المثال: *البقرة 114/2-156 *الأنعام 47/6 *الأعراف 156/7 *يونس 52/10 *إبراهيم 22/14 *النحل 85/16...

[188] الكشّاف، ج 2، ص 28.

[189] التأنيث والتذكير في الأعلام ليس محدّدا لازما مطلقا إذ كثيرا ما نجد إناثا سمّوا بأسماء ذكور وذكور سمّوا بأسماء إناث. ويتأكّد هذا بقول ابن يعيش قديما: "وزيد يصلح أن يكون علما على الرجل والمرأة" شرح المفصّل (ج 1 ص 27) وبقول سيرل حديثا: "إذا سمّيت ابني مارت فيمكن أن يكون مغالطا ولكنّي لا أكون كاذبا". (Alain Rey : Théories du signe et du sens, Paris, Klincksieck, 1976, T 2, p- 109)

للعلم معنى رمزيّ غير أنّه ليس محدّد إنشائه ولا استعماله فليس من الضروريّ أنّ كلّ من وُلد في شهر شعبان يسمّى "شعبان" ولا شيء يمنع من تسمية رجل بخيل بـ"كريم" مثلا. فالعلم "يهدف إلى أن يفرّد في ذاته ودائما الموضوع الذي يدلّ عليه[190] ولذلك فإنّه لا يقدّم لك أيّ خاصيّة من خصائص ماصدقه، فيمكن أن يقع العلم "على الشيء ومخالفه وقوعا واحدا وليست أسماء الأجناس كذلك"[191].

والعلم أكثر قدرة على التّفريد من الكلمات الإشاريّة الأخرى التي يتغيّر معناها وفق المقان بالخصوص على حين أنّ العلم أقرب إلى الثّبات. فلا يمكننا اليوم أن نقول عن الحبيب بورقيبة "رئيس تونس" لكن يمكن أن نقول عنه أبدا إنّه "الحبيب بورقيبة".

والعلم يمكن أن يكون كلمة واحدة مثل "زيد" أو "القاهرة" ويمكن أن يتألّف من مجموعة من الكلمات مثل "تأبّط شرّا". ويسم ابن يعيش الصنف الأول بالعلم المفرد والصنف الثاني بالعلم المركّب[192].

ومن ألطف قضايا الاسم العلم علاقته بالعبارة المعرفة (expression définie) وهي مختلف السّمات التي قد تمكّننا من التعرّف إلى العلم، فـ"الجاحظ" مثلا علم في مقابل "كاتب البخلاء" وهو عبارة واصفة. وقد كان منطلق التمييز بين العلم والعبارة الوصفيّة -في الفلسفة الغربيّة- مثال رسّل الشهير: "سكوت (Scott) هو مؤلف وافرلي"، وهو مثال أورده في مقام التساؤل عن مدى تطابق الجملتين: "سكوت سكوتلندي" و"مؤلف وافرلي سكوتلندي" لينتهي إلى التمييز بين الأعلام والعبارات المعرفة وإلى محاولة التخلّص من الكلمات المفردة المشكلة[193]. وعلى ذاك النّهج سار كواين ملغيا الأعلام من اللغة المثاليّة التي يودّ إنشاءها معتمدا الوسم الشكليّ للدّلالة على العلم[194] وإن أدّى ذلك إلى التعسّف على اللغة[195].

وفي مقابل ذلك رفض كريبكه (Kripke) رفضا تامّا أن يكون العلم قابلا للتعويض بمجموعة من الصفات. واعتبر أنّ له معيّنا صلبا (désignateur rigide) فيدلّ على شيء واحد في كلّ السياثات الممكنة وفي كلّ العوالم الممكنة[196].

---

(190) Le Langage et l'individuel, p- 69.

(191) شرح المفصّل، ج 1، ص 27.

(192) السابق، ص 28.

(193) لا بدّ أن نشير إلى أنّ منطلق بحث رسّل في قضيّة العبارات المعرفة هي الجملة المعضلة: "ملك فرنسا أصلع" ومشكل إمكان تحديد قيمتها الماصدقيّة والحال أن لا وجود لملك لفرنسا حين التلفّظ بها. وقد أراد رسّل إثبات أن "ملك فرنسا" -وهي عبارة معرفة- قد تساهم في معنى الأقوال التي تنتمي إليها دون أن تحيل بالضرورة على وحدة معينة.

(194) لمزيد التفاصيل انظر:

La philosophie anglo-saxonne, pp- 32/325.

(195) السابق، ص 324.

(196) Saul Kripke : La logique des noms propres, Paris, Ed, Minuit, 1982, p- 37.

ولمّا كنّا لا نريد مثل كواين تحسين اللغة الطبيعية ولا نسعى مثل كريبكه إلى تأكيد نظرية العوالم الممكنة فإنّ رأي سورل في مسألة العلاقة بين الأعلام والعبارات المعرفة بدا لنا الأكثر إفادة من منظور بحثنا، فهو يشير إلى أن العبارات المعرفة "تعيّن بتحديد ماهية الشيء غير أنّ الأعلام تعيّن دون أن تطرح مسألة ماهية الشيء"[197]. لذلك نعرض للثانية أي للأعلام ضمن الكلمات الإشاريّة، أمّا الأولى أي العبارات المعرفة فنهتمّ بها في إطار الكلمات الرمزيّة.

ويكون معنى العلم الماصدقيّ الظاهر:

- غالبا مفردا: يظهر في المقام بقدرة المتكلّم والمخاطب على تفريده.
- ويكون مجموعة ذاتا: جاء زيد الرجل المجنون.
- ويكون مجموعة صفة: رأيت زيدا خيّاط القرية.

ب- غياب تعدّد المعنى عند حضور معنى ماصدقيّ واحد للعلم في المقام والسياق:

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في المقام:

يقول باريونت: "إنّ العلم لا يستعمل البتة خارج كلّ مقام"[198]. فالأصل في العلم أن يستعمل في مقام مخصوص يفترض معرفة المتكلّم والمخاطب بماصدقه. وقد أكّدنا أن لا وجود لخصائص معينة تفرض تسمية العلم غير أنّ العلم بعد تسميته يصبح ذا صلة وثيقة بخصائص الموضوع الذي يحيل عليه أي بخصائص ماصدقه. ولئن كان من الممكن أن لا يسمّى سقراط سقراط فإنّ وجود كلمة "سقراط" في أيّ نصّ يحيلك على خصائص معينة لماصدقها[199]. وفي حال معرفة المتكلّم والمخاطب بماصدق العلم فإنّ العلم لا يفيد إلاّ معنى واحدا. وقد ظهر معنى العلم الواحد في مقام القرآن في قول الله تعالى: "...فإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفات فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ المَشْعَرِ الحَرَامِ..." (البقرة 198/2). وعرفات اسم علم معروف مقاما إذ هو "موضع معلوم الحدود مشهور عظيم القدر"[200].

- حضور المعنى الماصدقيّ الواحد في السياق:

يكون ذلك الحضور بتعريف المتكلّم للمخاطب بمعنى اسم العلم الماصدقيّ في سياق القول. وقد يُعمد في هذه الحالات إلى الخبريّة أو النعتيّة أو البدليّة كأن يقول متكلّم لمخاطبه: "خرجت أمس مع فاطمة زوجة ابني" أو "ذهبت إلى المقهى مع زيد جدّي". ومن ذلك في القرآن التعريف بجلّ الأعلام الواردة فيه. فمحمد

---

(197) Théories su signe et du sens, p- 108.

(198) Le langage et l'individuel, p- 72.

(199) وضّح سيرل هذه الثنائيّة عند سعيه إلى الإجابة عن السؤال التالي: "هل للأعلام معنى؟" وانتهى إلى القول: "إذا كنّا نقصد بالسؤال هل الأعلام تصلح أم لا لوصف الأشياء وتحديد خصائصها فالإجابة هي لا. أمّا إذا تساءلنا هل الأعلام متصّلة منطقيّا أم لا بخصائص الأشياء التي تحيل عليها فالإجابة هي "نعم بشكل غير دقيق".
Théories du signe et du sens, p- 109.

(200) أحكام القرآن، ج 1، ص 136.

يُعرّف بأنّه رسول الله: "وَمَا محمد إلاَّ رسُولٌ قدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ..." (آل عمران 144/3)- "مَا كَانَ محمّدٌ أبَا أحَدٍ منْ رِجَالِكُمْ ولكنْ رَسُولَ اللهِ وخَاتمُ النّبِيّينَ..." (الأحزاب 40/33)- "مُحمّدٌ رسُولُ اللهِ والَّذِينَ معَهمْ أَشِدَّاءُ علَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بيْنَهُمْ..." (الفتح 29/48) ويعرّف محمد أيضا بأنّه من نُزِّل عليه القرآن: "والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمنُوا بِمَا نُزِّلَ علَى محمَّدٍ..." (محمد 2/47). ولم يذكر سياق القرآن معنى العلم محمد الماصدقيّ فحسب- وهو معنى يعرفه المخاطبون الأوائل بالقرآن من المقام أيضا- بل ورد في سورة الأنعام نسب مجموعة من الأعلام يفتقر جلّهم إلى السياق لبيان معناهم، وذلك في قول الله تعالى: "وَتِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْنَاهَا إبراهِيمَ علَى قوْمِهِ نرفَعُ دَرَجاتٍ منْ نشَاءُ إنَّ ربَّكَ حكِيمٌ عليمٌ- وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قبلُ ومنْ ذُرِّيَتِهِ داودَ وَسُلَيمانَ وأيُّوبَ ويوسُفَ وموسَى وهارُونَ وكَذلكَ نَجزِي المُحْسِنينَ- وزكرِيَّا ويَحيَى وعِيسَى وإِلْياسَ كُلٌّ من الصّالِحِينَ" (الأنعام 83/6-84-85). ويبيّم الله في سورة الأعراف أنّ هؤلاء الأعلام رسل: "لقدْ أرْسَلْنَا نُوحًا إلَى قَوْمِهِ فقَالَ يا قوْمِ اعبُدُوا اللهَ مَا لَكمْ مِنْ إلَهٍ غَيْرُهُ..." (الأعراف 59/7) "...وَإلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا..." (الأعراف 65/7) "وَإلَى ثَمُودَ أخَاهمْ صَالحًا..." (الأعراف 73/7). "ولُوطًا إذْ قالَ لقَوْمِهِ..." (الأعراف 80/7) "وإلَى مَدْينَ أَخاهمْ شُعَيْبًا..." (الأعراف 85/7). وفي سورة آل عمران نجد تعريف عيسى بأنّه "ابن مريم" في مواطن كثيرة: (البقرة 2/ 87-253 - آل عمران 3/ 45 -المائدة 5/ 46-78-110-112-114-116 -مريم 34/19 -الصف 14/61) ونجد تعريفه بأنّه "رسول الله" (النساء 157/4-171 -الصفّ 61-6) وتعرّف مريم بأنها ابنة عمران التي أحصنت فرجها (التحريم 12/66).

وفي كثير من الأحيان يتجاوز التعريف بالعلم في القرآن ذكر نسبه أو دوره الاجتماعي للوقوف عند مجموعة كبيرة من خصائصه وحكاياته ضمن ما يسمّى القصص القرآني، وبذلك يصبح العلم معروفا لدى المتقبّل.

ت- الالتباس الممكن عند حضور أكثر من معنى ماصدقي واحد للعلم في المقام والسياق:

- الالتباس في المقام:

يمكن أن يلتبس معنى العلم إذا كان المتخاطبان يعرفان أكثر من مفرد يحمل نفسه وينطبق عليها جميعها موضوع الخطاب. ويزيد إمكان الالتباس بزيادة الذوات المشتركة معرفتها التي يجوز ورودها في مقام الكلام ويزيد أيضا كلّما قلّ تخصيص العلم لا سيّما إذا كان بعيدا عن زمان البثّ ومكانه لا نعرف عنه أخبارا

وصفات قطعيّة[201]. وفي مقابل ذلك يقلّ إمكان التعدّد بالالتباس كلّما زيد العلم تخصيصا باللقب أو بالكنية أو بصفات أخرى مختلفة.

وقد تجسّم الاختلاف في العلم مقاما من خلال شخصية إلياس في القرآن. فرغن أنّ الله تعالى قد حدّد صفتها الأساسية وهي الرسالة فقد "اختلوا في إلياس" من حيث نسبه الدقيق. فذهب بعضهم "إلى أنّه ابن أخي موسى نبي الله"، وذهب آخرون إلى أنّه هو نفسه "إدريس جدّ نوح"[202].

وقد اختلف المفسّرون في معنى اسم العلم: "الرقيم" في قول الله تعالى: "أمْ حسبتَ أنَّ أصْحابَ الكهْفِ والرَّقِيم كانُوا مِنْ آياتِنَا عَجَبًا" (الكهف 9/18). "فقيل إنه اسم الوادي الذي كان فيه الكهف... وقيل الكهف غار في الجبل والرقيم الجبل نفسه... وقيل الرقيم القرية التي خرج منها أصحاب الكهف... وقيل هو لوح من حجارة كتبوا فيه قصّة أصحاب الكهف..."[203].

- الالتباس في السياق:

نادرا ما يحوي السياق أكثر من ذات تحمل اسم العلم نفسه. ذلك أنّ العلم مفرد ينشد في الأصل التمييز. على أنّ النادر ممكن في بعض الأحيان مما يجوِّز الالتباس في تحديد العلم المقصود. ولم نجد لمظخر التعدّد هذا تجليّا في القرآن إذ غاب أسّه وهو وجود أكثر من مفرد يحمل اسم علم واحد في السياق.

II- حضور المعنى الماصدقيّ للكلمات الرمزيّة:

الأصل في معنى الكلمات الرمزيّة أن لا يحتاج إلى ظهور، وهي بذلك تخالف الكلمات الإشاريّة. فقد أسلفنا أنّ معنى الكلمة الإشاريّة يظهر في المقان أو السياق أمّا معنى الكلمة الرمزيّة فهو متضمّن فيها يشمل مجموعة الأشياء المتشابهة التي سمّتها الكلمة/المقولة تسمية واحدة. فإن قيل لشخص ما: "ما هذا؟" فلا يمكن أن يعرف شيئا ماصدق "هذا" إلاّ من خلال السياق أو المقام، أما إذا قيل له: "أين المنزل؟" فحتّى إن لم يمكنه تحديد المنزل المخصوص المقصود فهو على الأقلّ قادر على أن يحدّد مجموعة من العناصر المتشابهة التي تقبل الانتماء إلى مقولة المنزل. وإذا قيل لشخص آخر: "أعطني تفّاحة" فيمكنه أن يعرف أنّ المتكلّم يطلب منه نوعا من الغلال له سمات وخصائص معينة.

بيد أنّ هذا كلّه لا ينفي إمكان ظهور معنى الكلمات الرمزيّة في السياق والمقام أحيانان لذلك نحاول فيما يلي أن ننظر في الكلمات الرمزيّة نظرنا في الكلمات الإشاريّة وذلك بتبيّن نوع معنى الكلمات الرمزيّة الماصدقيّ، فتحديد جميع

---

[201] لا بدّ من الإشارة إلى الاختلاف في القطع بخصائص العلم وفق الأزمنة، فهذا القطع اليوم أيسر بوسائل التوثيق الدقيقة واعتماد الصورة مثلا إلاّ أن الأمر أعسر بالنسبة إلى الأعلام القديمة التي تختلف الأخبار المنقولة عنها بل تتضارب أحيانا.

[202] جامع البيان، ج 5، ص 257.

[203] مجمع البيان، ج 6/5، ص 697.

إمكانات ظهور معنى واحد لهذه الكلمات، أي غياب تعدّد المعنى من خلال أمثلة من الاستعمال ومن القرآن، ثمّ ضبط إمكانات ظهور أكثر من معنى ماصدقيّ واحد ممكن أي إمكان تعدّد المعنى بالالتباس من خلال أمثلة من الاستعمال ومن القرآن، وأخيرا نبحث في حضور معنى الكلمة الغائبة.

1- نوع معنى الكلمات الرمزيّة الماصدقيّ:

تختلف معاني الكلمات الرمزيّة الماصدقيّة الممكنة باختلاف الكلمة في ذاتها وخصائصها. فنحن نميّز بين الكلمة الموصوفة والكلمة غير الموصوفة مهما يكن نوع ذلك الوصف[204].

** الكلمة غير الموصوفة: أنواع معانيها الممكنة (المعاني المعجميّة):

أ- الكلمة: الأفعال وما اتّصل بها من أسماء

- معناها الماصدقيّ: تجسّم الفعل

لا تحيل الأفعال على شيء مخصوص قائم في الوجود في نقطة زمانية ومكانية بل هي تحيل على نمط من أنماط السلوك[205] أو الأحوال، وعلى جماع من الموجودات المتراكبة. فإن قلت: "كلب" أمكن لك تحديد الكلب تشكّلا حسيّا في نقطة مكانيّة زمانيّة واحدة، أمّا الفعل فهو على حدّ تعبير ستراوسن حدثان (processus)يجمع أشياء كثيرة لا يمكن تصوّرها إلا بالرجوع إلى الأجسام الماديّة التي تؤلّفها[206]، والعودة إلى هذه العناصر الماديّة هي ما نعنيه بتجسّم الفعل.

مثال: إساءتك إلى الوالدين بشتمهما كبيرة من الكبائر.

في هذا المثال نتبيّن أن الشتم هو تجسّم للإساءة. ويكون الشتم معنى الإساءة الماصدقيّ الظاهر.

ونجد في القرآن مثالا على ظهور معنى الفعل بتجسّمه في قول الله تعالى: "وَإِذْ نجَّيْناكُمْ منْ آل فرعَوْنَ يسُومُونكمْ سوءَ العذَابِ يُذَبِّحونَ أبناءَكُمْ ويسَتَحْيُونَ نسَاءَكُمْ..." (البقرة 49/2). فالله تعالى يحدّد المعنى الماصدقي للتعذيب فإذا هو تذبيح الأبناء واستحياء النساء.

ب- الكلمة: الأسماء والأفعال المتضمّنة (hyperonymes):

- معناها الماصدقيّ: متضمَّنها (hyponymes) الدائم:

نعني بالأسماء والأفعال المتضمّنة الكلمات التي يمكن أن تتضمّن كلمات أخرى وفق قانون السلميّة المعجمي، والتضمّن في منظورنا ماصدقيّ لا مفهوميّ.

---

[204] لقد أسلفنا أنّ الوصف يفيد عندنا معنى عاما يشمل كلّ عناصر السياق اللغويّ الذي يزيد الكلمة توضيحا. فالقول "كتاب زيد" هو وصف للكتاب والقول "لعب بالكرة" هو وصف للعب الخ...

[205] Sémantique et Cognition, p- 149.

[206] P-F Strawson : Les individus, Paris, Seuil, 1973, p- 61.

فكلمة وردة متضمّنة في كلمة زهرة لأنّ كلّ وردة زهرة وليست كلّ زهرة وردة[207]. ومن هنا تبدو خاصيّة التضمّن الأولى وهي أنّ كلّ عنصر من مجموعة المتضمّن ينتمي إلى مجموعة المتضمّن.

ولابدّ لأن نميّز بين علاقة التضمّن من جهة وعلاقة الجزء بالكلّ من جهة أخرى. فالأولى علاقة بين مجموعات (أو مقولات) والثانية علاقة بين عنصر ومجموعة، ففرق بين القول: كلّ رجل إنسان، وبذلك يكون رجل متضمّنا في إنسان والقول: محمد صلى الله عليه وسلّم رسول، فمحمد ينتمي إلى مجموعة الرسل وليس متضمّنا فيها. والفرق بين العلاقتين يتجلّى في الفرق بين الرمزين المنطقيين E وC.

ويمكن أن نعرّف المتضمّن بأنّه "كلّ كلمة تحيل على مجموعة من سلسلة المجموعات عندما تسمح هذه المجموعات بمجموعات فرعيّة (sous-classes) مختلفة تحمل بدورها اسما"[208]. وقد اسلفنا أنّ التضمّن هو كون كلّ عناصر الكلمة المتضمّنة منتمية إلى عناصر الكلمة المتضمّنة. فكلّ عنصر من عناصر مجموعة "السلوقيّ" مثلا ينتمي إلى مجموعة "كلب" بينما لا تنتمي كلّ عناصر مجموعة "كلب" إلى مجموعة "السلوقي".

ويدخل التضمّن عند العرفانيّين في إطار التراكب العمودي للمقولات ويقترحون انطلاقا منه ثلاثة أصناف من الكلمات المقولات:

- المقولات العليا (superordonnés): وتشمل كلّ الكلمات المجرّدة التي تتضمّن أسماء أخرى. وهي لا تتجسّم في ذاتها بل في مستوى المقولة التي تتضمّنها. فإذا أردت تمثيل كلمة حيوان مثلا- وهي مقولة عليا- فلن يتسنّى لك تجسيمها إلاّ في صورة واحد من الحيوانات المخصوصة.

والمقولات العليا بدورها درجات في الاتّساع أوسعها تلك التي تحتوي على أعلى سلّم للكلمات المتضمّنة فيها. فإذا نظرنا في كلمات: كائن ونبات وزهرة تبينّا أن كلمتي كائن ونبات كليهما من المقولات العليا إلاّ أنّ "كائن" أكثر اتساعا لأنها تتضمّن على الأقلّ مستوى زائدا على نبات. فالانتماء إلى مستوى المقولات العليا يفترض شرطين أوّلهما أن يكون للكلمة كلمة متضمّنة وثانيهما أن لا يمكن تجسّمها في ذاتها بل في مستوى ذلك المتضمّن، أمّا الاتّساع فيزيد بزيادة الكلمات المتضمّنة داخل نفس المستوى أي مستوى المقولات العليا.

(207) من المنظور المفهوميّ تتضمّن كلمة وردة كلمة زهرة لأن معاني وردة أو سماتها المعنويّة أكثر من سمات كلمة وردة وأوسع إلاّ أن هذا التصوّرقبال للنقاس من جهة ولا يفيدنا في البحث في المعنى الماصدقيّ من جهة أخرى.
George Kleiber et Irène Tamba : L'hyponyme revisitée : Inclusion et Hiérarchie, in Langage : L'hyponymie et l'hyperonymie, n- 98, Juin 1990, pp- 9/10.

(208)M- Galmiche : Hyponymie et généricité in : Langages, n- 98, p- 37.

- مقولات المستوى الأساسي (catégories de base): وهو المستوى الأكثر استعمالا وتعيينا عند مستعملي اللغة[209]. فالمتكلّم يجنح إلى أن يقول: "اشترى زيد أمس كلبا" أكثر من جنوحه إلى القول "اشترى زيد أمس حيوانا" أو "اشترى زيد أمس سلوقيّا". وهذا المستوى هو الأكثر خزنا للمعلومات المتّصلة بالمقولة.

- أمّا المستوى الثالث فهو المستوى الفرعيّ (niveau subordonné): وهو يقوم على تخصيص المستوى الأصليّ، وهو لا يستعمل في الكلام عادة إلاّ عمدا عند قصد التوضيح. فأنت إذ تقول: "عند الصّيد يستحسن استعمال السلوقي"، فإنّ اعتماد كلمة "السلوقي" مقصود لأن "كلب" الكلمة المنتمية إلى المستوى الأصليّ لا تكفي لتخصيص المعنى المقصود.

ويشترك المستويان الثاني والثالث في أنّ لكليهما شكلا مشتركا يمكّن من تصوّرهما في صورة مجرّدة أو محسوسة[210]. كما أن كلّ كلمة منهما تنفي الكلمات الموازية لها في المستوى نفسه، فإن كان الحيوان كلبا فهو بالضّرورة ليس قطّا وإن كان الكلب سلوقيّا فهو بالضرورة من غير كلاب الرّعاة.

وحضور هذه المستويات الثلاثة ليس لازما في كلّ علاقة تضمّنية. فيمكن أن تقتصر العلاقة على مستويين فحسب.

وفيما يلي أمثلة لظهور هذا الصّنف من معاني الكلمة الرمزيّة الماصدقيّ:

+ يمكن أن يكون المعنى تعدادا لكلّ متضمّنات الكلمة الممكنة: مثال: الإنسان رجلا وامرأة عرضة للأمراض.

ومن ذلك في القرآن: "وأَنَّهُ خلَقَ الزوجَيْنِ الذكرَ والأُنْثَى" (النجم 45/53).

+ يمكن أن يكون المعنى ذكرا لبعض متضمّنات الكلمة الممكنة. مثال: إنّ بعض الحيوانات الأسود والنمور تفترس الإنسان.

ت- الكلمة: الأسماء والأفعال المتضمّنة:

- معناها الماصدقي: متضمّنها الدائم موصوفا:

هذا القسم فرع من القسم السابق لا يتميّز عنه إلاّ في أن المتضمّن يكون موصوفا في مثل قولك: اشتريت حيوانا قطّة صغيرة.

ث- الكلمة الخاصّة:

- معناها الماصدقيّ: مفرد

نميّز بين الكلمات الخاصّة والعامّة، وهذا التمييز ليس متّصلا بطبيعة الكلمة في ذاتها بل بسياق استعمالها. فالكلمة العامّة هي عندنا تلك التي تستغرق كلّ أفراد

---

[209] La sémantique du prototype, p- 84.

[210] السابق، ص 84.

الجنس لا بعضها فقط[211]. أما الكلمة الخاصّة فهي تلك التي لا تنطبق إلاّ على بعض أفراد الجنس فحسب. ومن هذا المنظور فإنّ مفهوم الخصوص والعموم في الكلمات لا ينطبق إلاّ على الأسماء سواء أكانت متّصلة بالفعل أن غير متّصلة به.

ولا يمكن أن تدلّ الكلمة العامّة على مفرد، أمّا الكلمة الخاصّة فقد يكون معناها الماصدقيّ مفردا في مثل قولك:

- رأيت رجلا. ولمّا اقتربت منه تبيّنت أنّه محمد.

- ومثال ذلك في القرآن: "واجْعلْ لِي وَزِيرًا منْ أهْلِي- هَارونَ أَخِي" (طه 20/29-30)

** الكلمة الموصوفة: أنواع معانيها الممكنة (المعاني السياقيّة):

الكلمة مع صفتها- سواء أكانت ظاهرة أو غائبة- توسم بالكلمة الموصوفة، والصفة مع موصوفها- سواء أكان ظاهرا أم غائبا- توسم بالكلمة الصفة. والأصل أنّ الكلام لا يتراكب في اللغة إلاّ موصوفا فلا وجود لكلمة غير موصوفة، غير أنّنا عند حديثنا عن الكلمة الموصوفة نريد الوقوف عند ضرب من المعاني الماصدقيّة الحاضرة دائما في السياق.

* المعاني السياقيّة الظاهرة دائما:

+ الكلمة الموصوفة اسما كانت أو فعلا هي معنى ماصدقيّ ظاهر للكلمة قبل أن توصف.

- جاء ولد صغير: في هذا المثال "ولد صغير" معنى ماصدقيّ لـ"ولد".

- جاء ولد صغير ضاحك: في هذا المثال "ولد صغير ضاحك" معنى ماصدقيّ لـ"ولد صغير" ولـ"ولد".

- أكل زيد: في هذا المثال "أكل زيد" معنى ماصدقيّ لـ"أكل".

- أكل زيد تفّاحا: في هذا المثال "تأكل زيد تفّاحا" معنى ماصدقيّ لـ"أكل"، ومعنى ماصدقيّ لـ"أكل زيد".

+ الكلمة الصفة ما صدقها الكلمة الموصوفة:

- رأيت الولد المجنون. في هذا المثال معنى "المجنون" الماصدقيّ السياقيّ الظاهر هو "الولد المجنون".

ونتبيّن من هذا كلّه أنّ المعنى الماصدقيّ السياقيّ حاضر بالقوّة. وإذا اتّفقنا على أنّ معنى "الكائن" السياقيّ في قولك "جاء الكائن المجنون" هو "الكائن المجنون" فإنّ معنى "الكائن المجنون" المعجميّ الماصدقيّ ينطبق عليه ما أسلفناه من معاني الكلمة غير الموصوفة الممكنة. فهو لا يخرج عن كونه متضمّنا للكلمة- موصوفا أو غير موصوف- أو مفردا. وإذا كانت الكلمة الموصوفة فعلا، فإنّ معناها السياقيّ هو الفعل مع صفاته الممكنة ومعناها المعجميّ الماصدقيّ هو تجسّم

[211] نجد على رأس هذا الصّنف من الكلمات الأسماء المبدوءة بالألف واللام الجنسية.

ذلك الفعل. وهذه المعاني الماصدقيّة جميعها يمكن أن تكون حاضرة أو غائبة، على أننّا نهتم بها في هذا المستوى عند الحضور.

2- إمكان غياب تعدّد المعنى الماصدقيّ للكلمات الرمزيّة:

لا يمكن مبدئيا أن يتعدّد معنى الكلمات الرمزيّة الماصدقي السياقيّ الحاضر[212] لأنّه معنى ظاهر دائما لا يلتبس بغيره وذلك لقيامه على مفهوم الجمع لا على مفهوم الاختيار. فأنت عندما تقول: "البحر الأزرق الجميل الهادئ أجمل ما في مدينتنا" لا تدعو المتقبّل إلى أن يختار صفة للبحر وينفي الصفات الأخرى وإنّما تعني الصفات كلّها مجتمعة. ولذلك لا يمكن أن يتعدّد المعنى لأن التعدّد يقوم على اختلاف في تعيين المعنى الماصدقيّ المقصود أي يقوم بالضرورة على اختيار مختلف.

وفي مقابل ذلك فإنّ معنى الكلمات الرمزيّة الماصدقيّ المعجمي الظاهر يمكن أن يتعدّد وأن لا يتعدّد. فهو لا يتعدّد إن كان واحدا سياقا أو مقاما.

* سياقا: كلّ الأمثلة التي عرضنا لها إلى حدّ الآن تخصّ ظهور معنى الكلمات الرمزيّة في السياق إذ يصرّح به في ظاهر الكلام. فإن كان معنى واحدا ظاهرا غاب إمكان تعدّد المعنى.

وقد حدّدنا نوع المعنى الماصدقيّ للكلمة الرمزيّة، فهو إمّا تجسّم أو متضمّن أو مفرد. ولكنّنا لم نحدّد بعد كيفيّة ظهوره. فهو قد يظهر في الجملة الواحدة أو في جملة سوى تلك التي تشمل.

- من أشكال ظهور المعنى الماصدقيّ المعجميّ في الجملة الواحدة التفسير:

+ بالبدليّة لأنّ في البدل "إيضاحا... ورفع لبس... وفيه رفع المجاز وإبطال التوسّع"[213]، وهذا ما يتجسّم في قول الله تعالى: "...نَعْبُدُ إلهَكَ وإِلهَ آبائِكَ إبْراهِيمَ وإسماعيل وإسحاقَ إلها واحدا ونحن له مسلمون" (البقرة 133/2). (الكلمة هي: "آبائك" ومعناها الظاهر إبراهيم وإسماعيل وإسحاق).

+ وبالنعتيّة مما يظهر في قوله عزّ وجلّ: "... ومُبَشِّرًا برسولٍ يأْتِي منْ بعْدِي اسمُهُ أحْمَدُ..." (الصفّ 6/61). (الكلمة هي: "الرسول" ومعناها الماصدقيّ هو أحمد).

+ وبالتّمييز في قوله تعالى: "زُيِّنَ للنّاسِ حُبُّ الشّهوات من النّساءِ والبنين والقَنَاطير المُقَنْطَرة من الذَّهبِ والفضَّةِ..." (آل عمران 14/3). (الكلمة هي "الشهوات" ومعناها الماصدقيّ هو النساء والبنون والقناطير المقنطرة من الذهب والفضّة).

---

[212] وفي مقابل ذلك سنرى أنّ المعاني الماصدقيّة السياقيّة الغائبة تقبل تعدّد المعنى.

[213] شرح المفصّل، ج 3، ص 66.

+وبالمفعول، إذ قد يكون المفعول مجسّما لمعنى الفعل كما هو الشّأن في القول: "ضربته تأديبا". فتجسّم التأديب هو الضرب وهذا ما عبّر عنه الاستراباذي: "فليس ههنا حدثان في الحقيقة... بل هما في الحقيقة حدث واحد لأن المعنى أدّبته بالضرب"[214].

- وقد يظهر المعنى الماصدقيّ للكلمة في سياق جملة أخرى شأن قول الله تعالى: "ولُوطًا إذْ قالَ لقَومِهِ أَتَأْتونَ الفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بها منْ أحَدٍ من العَالِمِينَ- إنّكُمْ لتَأْتُونَ الرّجالَ شَهوَةً منْ دونِ النّسَاءِ بلْ أنتمْ قوْمٌ مُسْرِفُونَ" (الأعراف 80/7-81). فالمعنى الماصدقيّ للفاحشة في هذا السياق هي إتيان الرجال من دون النساء، وهذا الإتيان هو تجسّم لفعل الفاحشة.

وقد يختلف المفسّرون في الموطن السياقيّ لحضور المعنى الماصدقيّ لكنّ هذا الاختلاف ليس مفيدا إذا كان المعنى واحدا. وهذا شأن الاتفاق في معنى الاستكبار في قول الله تعالى: "وإِذْ قُلنَا للملائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَم فسجَدُوا إلاَّ إبلِيسَ أبَى واسْتكبَرَ..." (البقرة 34/2) فهو معنى رفض السجود، ولم يشمل الخلاف سوى موطن ظهور المعنى في السياق فكان عند السيوطي آية أخرى هي قول الله تعالى: "فَسَجدَ الملائِكَةُ كُلُهمْ أجْمَعونَ- إلاَّ إبليس أبَى أن يكونَ من السَّاجدِينَ" (الحجر 30/15-31)، وكان عند الأستاذ الجطلاوي الآية السابقة نفسها إذ هي ذاتها تشير إلى موضوع استثناء إبليس من الملائكة في موضوع السجود لآدم[215].

* مقاما: قد يظهر معنى الكلمات الرمزيّة مقاما إذا دلّت الكلمة على معنى يعرفه المتقبّل ويرى أنّ الباثّ يشاركه في معرفته. ويشترط أن تنتمي إلى الصنف نفسه من المعاني كأن تكون كلّها متضمّنا أو مفردا مثلا[216].

مثال: "ولدا رسول المسلمين محمد: القاسم وإبراهيم توفّيا قبله"[217]، ففي هذا المثال ظهر معنى الكلمة الرمزيّة الموصوفة "ولدا الرسول" سياقا وكان معنى مفردا.

ويمكن أن يذكر المثال نفسه دون التصريح بمعنى الكلمة المذكورة سياقا، فيقال: "ولدا رسول المسلمين توفّيا قبله"، وبذلك يكون معنى الكلمة حاضرا مقاما.

ويمكن أن نميّز ثلاثة أصناف من المعرفة المقاميّو بمعنى الكلمة الرمزيّة:

- صنف يتّصل بالمعرفة بواقع الأشياء العامّ في الكون، وهي معرفة مكتسبة غير مختصّة يتميّز بها جلّ الناس. فهذا مثل قولك: "شريت حيوانا نابحا" إذ لا يمكن مبدئيا أن يكون معنى الحيوان النابح إلا كلبا.

---

[214] رضيّ الدين الاستراباذي: شرح الكافية في النحو، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1985، ج 1، ص 193.

[215] قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 469.

[216] إذا كان المعنى الظاهر في المقام متضمّنا ومفردا فهو بالضرورة متعدّد لا واحد. وسيظهر هذا في ما يأتي من البحث.

[217] كلمة "ولد" مشتركة بين إفادتها المواليد دون تحديد لجنسهم وبيم إفادتها المواليد الذكور وهي في المثال المذكور بالمعنى الثاني.

ومن مجال هذه المعرفة غير المختصّة بالواقع نشير إلى حضور المعنى الماصدقيّ للصّفة: "ذات ألواح ودسر" في قول الله تعالى: "وفجَّرْنَا الأرضَ عُيُونًا فالتقَى الماءُ على أمْرٍ قدْ قُدِّر- وحَملْناهُ على ذاتِ ألْواحٍ ودُسُرٍ" (القمر 12/54-13)، فلا يمكن أن تحيل الصّفة المذكورة إلاّ على السفينة في سياق تفجّر الماء[218].

- والصنف الثاني من المعرفة علميّ مختصّ لا ينتمي إلى ما يسمّى بالحسّ المشترك[219]. فلا يمكن لمن يجهل جميع خصائص الكيمياء أن يعرف أن القول: "اشترى زيد كلورير الصوديوم" يفيد: "اشترى زيد ملحا".

- أمّا صنف المعرفة الثالث فهي المعرفة التاريخيّة الخبريّة. ولا شكّ في أنّ صنفي المعرفة الأوّلين تاريخيّان إذا اعتبرنا تاريخيّة الإنسان بمعنى انتمائه إلى فضائه إلى فضاء اجتماعيّ معيّن وتأثّره بمعارف زمانه والأزمنة السابقة[220]. على أنّ هذا الصنف الثالث يختلف عن السّابقين في أنّ كليهما قد يقبل التحقيق (vérification) في نقطة آنية في حين أنّ هذا الصنف خبر منقول لا يقبل التحقيق دائما.

وفي مقابل اختلاف هذه الأصناف الثلاثة في خصائصها، نجدها جميعها مشتركة في أنّ معنى القول المستند إليها لا يكون واحدا في مطلق الأزمنة بل في مقام زماني معيّن.

فالمعنى الماصدقيّ للـ"حيوان النابح" وهو "الكلب" حاضر في زماننا وهو واحد غير متعدّد، على أنّه يجوز باعتماد المعالجات الجينيّة الشائعة اليوم أن ينشأ حيوان نابح دون أن يكون كلبا.

والمعنى الماصدقيّ للـ"الكوكب المسطّح الذي يحيا الإنسان عليه" وهو "الأرض" حاضر قبل اكتشاف كرويّة الأرض، على أن معنى هذا القول الماصدقيّ اليوم لا يمكن أن يكون الأرض.

والمعنى الماصدقيّ لقولك: "ملك فرنسا الذي فرّ من السجن" حاضر واحد يفيد "لويس السابع عشر" قبل أن يقرّر المؤرّخون أنّه قد مات في السجن.

هذا كلّه يؤكّد النسبيّة الزمانيّة لتقريرنا بحضور معنى واحد للقول الرمزيّ مقاما. فمعنى ولدي الرسول- في المثال الذي أسلفناه- واحد، وقولك: "توفّي مؤلّف

---

[218] المشّاف، ج 4، ص 45. ونذكّر بأنّ المعنى الوحيد الممكن المذكور هو وضعيّ، أمّا من المنظور المجازيّ فإنّ تعدّد المعنى ممكن إذ له أسس أخرى. انظر مثلا في تفسير الآية نفسها: محيي الدين بن عربي: تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الأندلس، 1981، ج 2، ص 566.

[219] العلاقة بين المعرفة المشتركة والمعرفة العلمية تختلف من مفكّر إلى آخر فبينما يراهما البعض مستقلّتين يرى البعض الآخر- ومنهم كواين- أن "العلم يواصل الحسّ المشترك ويدمجه وينظّمه".

Paul Gochet : Quine en perspective, Paris, Flammarion, 1978, p- 49.

ويعسر تقرير تمييز قاطع بين صنفي المعرفة المذكورين ببيان النقطة التي تنتهي عندها المعرفة غير المختصّة لتبدأ المعرفة المختصّة، على أنّ هذه الضبابيّة لا تشمل المعارف البديهيّة المشتركة ولا المعارف العلميّة الدّقيقة.

[220] يدقّق أرون (Aron) مفهوم التاريخيّة في:

Raymond Aron : Leçons sur l’histoire, Paris, Fallois, 1989, pp 33/34.

رسالة الغفران سنة كذا للهجرة" يفترض أنّ المؤلّف المذكور هو أبو العلاء المعرّي، على أنّ أحدّية المعنى هذه نسبيّة.

وقد ظهر معنى "المفرد" في الأمثلة السابقة باعتماد عبارة معرفة، فإذا اتّفقنا في العالم الممكن الذي ورد فيه كلّ قول، وإذا كان وصف العالم كافيا لتخصيصه، وإذا فسّر القول في زمان واحد، فإنّه يجوز أن نضرب صفحا عن المنظور الكريبكي[221] ونقرّر أن العبارة المعرفة قادرة على تعيين المفرد. وقد ذكرنا ثلاثة شروط لازمة لنساوي بين العلم والعبارة المعرفة، فأمّا شرط الاتّفاق في العالم الممكن فلأنّه يحلّ المشكلة الفلسفيّة لإمكان تصوّر عالم آخر يكون فيه مؤلف رسالة الغفران شخصا آخر سوى أبي العلاء المعرّي، وأمّا شرط الانتماء إلى زمان ما فينفي مفهوم الحقيقة المطلقة الذي أشرنا إلى خطئه، وأمّا شرط قدرة العلم على تخصيصه فهو يحلّ مشكلة إمكان ورود عبارة معرفة لا تقطع بالعلم بل تسمح بأكثر من علم ممكن شأن قولك: "قُتل خليفة رسول الله قبل واقعة الجمل" فهذا القول ينطلق على الخليفتين عمر وعثمان.

وليست قدرة العبارة المعرفة على القطع بالمفرد مشروطة بكثرة الصّفات بل بإفادتها فحسب. فـ"الذي تساق له الصفة هو التغرقة بين المشتركين في الاسم"[222]. فقد تقول: "جاء الرجل المتكلّم الكاتب المترسّل الذي عاش في العصر العباسيّ"، فلا تمكّن الصفات المذكورة من تحديد معنى ماصدقيّ واحد لذاك الرجل، في حين أنّ قولك: "جاء مؤلّف البخلاء" يعرّف المتقبّل إلى أنّه الجاحظ[223]. على أنّ تعيين الصفات السياقيّة للمعنى -مفردا كان أو نوعا- لا قيمة له في ذاته بل في علاقته بالمقام، لذلك عرضنا له ضمن المعرفة المقاميّة التاريخيّة فإن كانت حاضرة غاب تعدّد المعنى[224].

وقد وجدنا في التفاسير القرآنية أنّ أهمّ عناصر المعرفة المقاميّة بالمعنى عناصر تاريخيّة خبريّة منقولة. فقد ذهب كلّ المفسّرين إلى أنّ النفس الواحدة التي خُلق منها الإنسان- في قول الله تعالى: "يا أَيُّهَا النّاسُ اتَّقُوا ربّكُمْ الذي خلَقَكُمْ منْ نَفسٍ واحِدَةٍ..." (النساء 4/ 1)- هي نفس آدم معتبرين أنّ معنى مركّب: "نفس واحدة" ظاهر مقاما عبر الأحاديث والأخبار. ولولا هذا الظهور المقاميّ

---

(221) يرى كريبكه أنّ الجملتين التاليتين غير متعاوضتين: "كان يمكن أن لا ينتصر نابليون في أوسترليز (Austerlitz)" و"المنتصر في أوسترليز كان يمكن أن لا ينتصر في أوسترليز". (La philosophie anglo-saxonne, p- 358) على حين أنّ الجملتين- من منظور المعنى الماصدقيّ- مختلفتان مفهوما ودالّتان على معنى ماصدقيّ واحد في أزمنة معينة. فإذا ثبت أن نابليون لم ينتصر في حرب أوسترليز فإنّ المعنى الماصدقيّ الذي حدّده المقام المقام التاريخيّ يتبدّل.

(222) شرح المفصّل، ج 3، ص 46.

(223) لا نميّز في هذه الصفات بين تلك المتّصلة بالمعرفة وتلك المتّصلة بالنكرة أو بين ما وسم بالتخصيص وما وُسم بالتوضيح. ذلك أنّ المعتمد تحديد الصفة للموصوف بقطع النظر عن كونه نحويّا معرفة أو نكرة. فقولك: "جاء لويس ملك فرنسا" لا يحدّد معنى العلم الماصدقيّ، فهو رغم كونه معرفة مفتقر إلى صفة تحدّده كأن تقول لويس الرابع عشر مثلا. على حين أنّ قولك: "رأت كتابا عن رجل اكتشف جهاز الهاتف" يحدّد معنى العلم بالضرورة رغم أنّ الموصوف نكرة، لذلك نرى رأي الأستاذ الشاوش من "أنّ هذه القضيّة (التمييز بين التخصيص والتوضيح) آيلة إلى النسبيّة... (و) أنّ إطلاق الحديث عن النقص في التخصيص... يتصوّر في مستوى النحو دون الأقوال المنجزة" (أصول تحليل الخطاب، ج 2، ص 1001).

(224) نؤكّد أنّنا لا نعني بحضور المعرفة المقاميّة معرفة متقبّل ما بها أو جهله بها بل نعني معرفة "المتقبّل المثالي" بها.

"القطعيّ" عند المفسّرين لكان من الممكن أن تفيد النفس الواحدة حوّاء، وفي موضع قرآني آخر اتّفق كلّ المفسّرين على الأعمى المقصود بقول الله تعالى: "عَبَسَ وتولَّى أنْ جاءَهُ الأعمَى" (عبس 80/ 1-2). فقد بيّنت الإشارات التاريخيّة أنّه عبد الله بن أمّ مكتوم[225]، وذهب كلّ المفسّرين إلى أنّ "معلّم الرسول شديد القوى"- المذكور في قول الله تعالى: "علَّمَهُ شديدُ القُوى- ذُو مِرَّةٍ فاسْتَوَى- وهوَ بالأفْقِ الأعْلَى" (النجم 5/53-6-7) هو الملك جبريل[226].

وقد كانت كثير من المعاني الظاهرة مقاما محيلة على أعلام أي كانت مفردة إذ تعسر معرفة الأعمى الذي عُبِس في وجهه واسم الملك الذي علّم الرسول القرآن لولا الخبر التاريخيّ.

وقد يحضر معنى الكلمات الرمزيّة الواحد في كلّ من السياق والمقام فقول الله تعالى: "مَا ضلَّ صاحِبُكُمْ ومَا غَوَى" (النجم 2/53) لا يمكن أن يدلّ فيه الصاحب إلاّ على الرسول محمد، وذلك لوجود السياق: "فأوْحَى إلى عبْدِهِ ما أوْحَى" (النجم 53/ 10). وقد تكرّرت في القرآن الإشارة إلى إنزال الوحي على الرسل لا على محمد وحده، غير أن السياق يقدّم قرينة مقاميّة إذ يشير إلى اللات والعزّى: "أفرَأيتُمْ اللاَّتَ والعُزَّى" (النجم 19/53)، وهما معبودان قريشيّان متّصلان بزمان محمد، وبذلك لا يكون الصاحب إلا الرسول محمدا[228].

3- إمكان تعدّد المعنى الماصدقيّ للكلمات الرمزيّة (أو التباس معاني الكلمات الرمزيّة)[229]:

- درجات التعدّد:

* سياقا: يتعدّد معنى الكلمات الرمزيّة إذا حضر في السياق أكثر من معنى ممكن للكلمة، ويزيد هذا التعدّد بزيادة المعاني الحاضرة الممكنة.

فمن ذلك في القرآن الالتباس في عبارة "الذين أوتوا الكتاب"، فهي تحيل بسياق القرآن على اليهود أو النصارى أو على هؤلاء وأولئك[230]. وتجسّم هذا التعدّد الممكن عند تفسير قول الله تعالى: "...ومَا اختلَفَ الّذينَ أُوتُوا الكتابَ إلاَّ منْ بَعدِ ما جاءَهمْ العِلْمُ بَغْيًا بينهمْ ومنْ يَكفُرْ بآياتِ اللهِ فإنَّ اللهَ سريعُ الحسابِ" (آل عمران 19/3). فأشار الرازي إلى أنّ المراد بأهل الكتاب اليهود أو النصارى أو اليهود والنصارى[231].

---

[225] جامع البيان، ج 12، ص 444/443- مجمع البيان ج10/9، ص 663- الكشّاف، ج 4، ص 184.

[226] الكشّاف، ج 4، ص 37- مجمع البيان، ج 10/9، ص 261- عبد الكريم القشيري: لطائف الإشارات، القاهرة، دار الكاتب العربيّ للطباعة والنشر، د.ت، ج 6، ص 49.

[228] لطائف الإشارات، ج 6، ص 48- مجمع البيان ج 10/9، ص 261.

[229] كلّ تعدّد لمعان حاضرة في السياق أو المقام يسمّى التباسا.

[230] انظر مثلا: البقرة 113/2- النساء 171/4- التوبة 30/9.

[231] مفاتيح الغيب، مج 4، ج 7، ص 226.

وقد اختلف المفسّرون في ابن إبراهيم الذبيح. فقد أثبت السياق القرآني أنّ لإبراهيم ابنين هما إسماعيل وإسحاق: "الحمدُ للهِ الذّي وهَبَ لي علَى الكَبَرِ إسماعيلَ وإسحَاقَ إنّ ربِّي لسَميعُ الدّعاءِ" (إبراهيم 39/14). ولذلك لم يخرج تفسير الابن المذكور- في قول الله تعالى: "...قالَ يَا بُنيَّ إنِّي أَرَى في المنام أنِّي أذْبَحُكَ..." (الصافّات 102/37)- عن اعتبار الذبيح أحدهما[232].

* مقاما: يتعدّد معنى الكلمات الرمزيّة إذا دلّت مقاما على أكثر من معنى واحد. ويزيد تعدّد المعنى بزيادة المعاني المقاميّة الممكنة.

ويكون ذلك بتعدّد المقام المتّصل بالحسّ المشترك. فمن ذلك أنّ قول الله تعالى: "...ولاَ يحِلُّ لهنَّ أنْ يَكتُمنَ ما خَلَقَ اللهُ في أرْحَامِهنَّ..." (البقرة 228/2)، لا يمكن أن يشمل إلاّ المخلوق في رحم المرأة من جنين أو حيض. وقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّه الجنين وذهب آخرون إلى أنّه الحيض وذهب بعضهم الآخر إلى مجموعهما[233].

غير أنّ أغلب ضروب تعدّد المعنى في القرآن أسّسها تعدّد المقام التاريخيّ الخبريّ المنقول. وقد أسلفنا عسر تحقيق هذا المقام أي عسر التقرير بغياب تعدّد المعنى وعسر حدّه. ونؤكّد أنّ تعدّد معنى الكلمات الرمزيّة الحاضر معناها في المقام يزيد باتّصاف الخبر التاريخيّ بضربين من الصّفات:

- الضرب الأوّل هو من صفات الخبر الذاتيّة. وله فرعان يتّصلان بالزمان وبآثار الخبر زمن تحديد معنى القول المحيل عليه. فكلّما كان الخبر التاريخيّ المنقول أبعد زمنيا عن نقطة تحديد معناه وقلّت آثاره[234]، زادت عادة معانيه الممكنة.

ومن ذلك أنّه يجوز أن يكون الناس قد اتّفقوا على معنى ما استنادا إلى معرفة مقاميّة تاريخيّة تبيّن فيما بعد إمكان خطئها فيتحوّل المعنى، على أنّه يعسر مبدئيا أن يختلف الناس ولو بعد ألفي سنة في اسم الرئيس الأمريكي الذي قُتل بدالاس سنة 1963، وذلك لوجود الوثائق التاريخيّة المكتوبة والمصوّرة. ومع عسر إمكان الاختلاف هذا فإنّه يظلّ جائزا- وإن بنسبة ضئيلة- لعدم قدرتنا على توقّع ما قد يحصل في المستقبل من تلف لتلك الوثائق أو عدم قدرة على قراءتها...

- أمّا الضرب الثاني من صفات الخبر فوظيفيّة تتّصل بمصالح البشر عبر التاريخ. فكلّما ارتبط الخبر المنقول بالمصالح التاريخيّة زاد إمكان استغلال نسبيّته الزمانيّة وزاد من ثمّ إمكان تعدّد معنى القول المستند إليه. وقد اسلفنا أنّ الخبر

---

[232] التحرير والتنوير، ج 23، ص 159.

[233] أحكام القرآن، ج 1، ص 186.

[234] نتحدّث عن آثار الخبر بالمعنى العامّ للكلمة أي كلّ ما يخلّفه الخبر التاريخيّ من عناصر ماديّة تمكّن من إعادة تركيبه إذ التاريخ في جوهره: "إعادة تركيب لما كان انطلاقا ممّا هو كائن".
Leçons sur l’histoire, p- 119.

التاريخيّ غير قابل للتحقيق دائما إذ يظلّ ممكنا زمانيّا إذا ورد بعد ذاك الزمان مقام تاريخيّ آخر يفسّر المعنى تفسيرا مختلفا عن التفسير السابق، ولذلك يكون حضور المعنى الماصدقيّ في المقام التاريخيّ حضورا نسبيّا.

وبنظرنا في تفاسير القرآن وجدنا من الأخبار الصّنفين المذكورين: ما يبدو فيه التعدّد المقامي مستندا إلى بُعد الخبر الزمانيّ وقلّة وثائقه وما يبدو فيه ذاك التعدد مستندا إلى مصالح تاريخيّة.

+ فمن الصنف الأول كانت كثير من الكلمات الرمزيّة التي لم يقطع المقام معناها عبارات معرفة حضر أكثر من معنى مفرد لها. وهذا شأن الاختلاف في "الّذي حاجّ إبراهيم في ربّه ("ألم ترَ إلَى الَّذي حَاجَّ إبرَاهِيمَ في ربِّهِ أَنْ آتاهُ اللهُ المُلْكَ..." (البقرة 258/2) بين اعتباره نمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح واعتباره نمرود بن فالخ بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح[235]، والاختلاف في "الَّذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها" "أوْ كالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وهيَ خَاوِيَةٌ علَى عُرُوشهَا قال أنَّى يُحْيِي هذه اللهُ بعْد موْتهَا..." (البقرة 259/2) بين اعتباره عزيز وأرميا والخضر[236] والاختلاف في "الذي أوتي آيات الله" (واتْلُ عليهم نَبَأَ الذّي أتيناه آياتنا فانْسلخَ منها..." الأعراف 175/7) بين اعتباره بلعام بن باعور واعتبارة بلغم بن باعورا واعتباره أميّة بن الصلت[237]، والاختلاف في "الذي اشترى يوسف من مصر" ("وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته..." يوسف 21/12) بين اعتباره ملك مصر قطفير ووزير ملك مصر الريّان بن الوليد[238] والاختلاف في الرجل الذي جاء من اقصى المدينة يسعى: "وَجَاءَ رجُلٌ منْ أقْصَى المدِينَة يَسْعَى قالَ يا مُوسَى إنَّ الملأَ يأْتَمِرُون بكَ ليَقْتلُوكَ فَاخْرُجْ إنِّي لَكَ منَ النَّاصِحِينَ" (القصص 20/28) بين اعتباره حزقيل بن صابورا وطالوت وشمعون[239].

ولم يقتصر اختلاف المفسّرين على الأقوال المتّصلة بأخبار سابقة لفترة الرسول بل شمل ما يتّصل بتلك الفترة التاريخيّة ذاتها. فمن ذلك الاختلاف في تفسير قول الله تعالى: "يا أيُّها النبيُّ لمَ تُحرّمُ ما أحلَّ الله لك تبتغِي مرضاة أزْواجِكَ واللهُ غفُورٌ رحيمٌ" (التحريم 1/66). فقد "اختلف أهل العلم في الحلال الذي كان الله جلّ ثناؤه أحلّه لرسوله فحرّمه على نفسه ابتغاء مرضاة أزواجه"[240]، وتعدّد

---

(235) جامع البيان، ج 3، ص 25.

(236) مجمع البيان، ج 1/ 2، ص 639.

من المفسّرين من ذهب إلى عدم ضرورة البحث في المارّ لأنّ "المقصود إنّما هو في هذه القصّة العجيبة ولا حاجة إلى تعيين المارّ": أبو حيّان الأندلسي: تفسير النهر المر من البحر المحيط، بيروت، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ج 1، ص 258.

(237) مجمع البيان، ج 3/ 4، ص 768.

(238) الجامع، ج 9، ص 158.

وأشار القرطبي إلى من فسّر "الذي اشتراه من مصر" بفرعون استنادا إلى تفسير معيّن لقول الله تعالى: "ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبيّنات..." (غافر 34/40).

(239) الجامع، ج 13، ص 266.

(240) جامع البيان، ج 12، ص 147.

معنى المحرّم فهو حينا مارية القبطيّة التي حلف الرسول أن لا يطأها شهرا مراعاة لحفصة وهو حينا آخر شرب العسل أو شراب آخر حرّمه الرسول على نفسه لمّا قالت له زوجاته: إنّا نشمّ منك ريح المغافير[241].

ومن خصوصيات تفسير القرآن أنّ اختلاف المفسّرين في معنى القول- بسبب تعدّد ماصدقاته المقاميّة الممكنة- هو اختلاف غير نهائيّ آنيا بل هو منفتح زمانيّا أي إنّ إمكانات التعدّد قابلة للزيادة زمانيّا وتتصل هذه الخصوصية بطبيعة باثّ القرآن المطلق الذي قد يطلق قولا في زمن ما يكون حضوره المقامي قابلا للتجسّم في زمن آخر. وهذا ما يظهر عند تفسير قول الله تعالى: "فلْيعبُدُوا ربَّ هذا البيتِ- الّذِي أطعَمَهم من جُوعٍ وآمنَهمْ من خوفٍ" (قريش 106/ 3-4). فقد جُسّم خوف المخاطبين في خوفِ التخطّف في بلدهم ومسايرهم وفي الخوف من المجاعة وفي خوف الجذام فلا يصيبهم ببلدهم... وهذه التفاسير مسايرة لزمن بثّ القول، وجُسّم الخوف في زمان تال له في خوف أن تكون الخلافة في غيرهم[242].

* بين السّياق والمقام:

وقد يحضر أكثر من معنى ممكن للكلمة الرمزيّة بعضها في السياق والبعض الآخر في المقام. وهذا ما أبرزه تفسير قول الله تعالى: "...إنّما يُريدُ اللهُ أن يُذهِب عنكم الرِّجْسَ أهلَ البيتِ ويُطهِّرَكُم تطهِيرًا" (الأحزاب 33/33). فعبارة "أهل البيت" قابلة للتفسير سياقا بزوجات الرسول استنادا إلى مخاطبة الله إياهنّ أوّل الآية السابقة[243]. وقابلة لأن تكون "مختصّة برسول الله صلى الله عليه وسلّم وعليّ وفاطمة والحسن والحسين" استنادا إلى خبر مطوّل ينقله الطّبرسي[244].

4- حضور المعنى الماصدقيّ للكلمة الغائبة أو ظاهرة الحذف:

اهتممنا إلى حدّ الآن بحضور المعنى الماصدقيّ للكلمات الرمزيّة الظاهرة في القول غير أنّ القول في اللغة العربيّة قد يقوم على حذف كلمات أو مركّبات رمزيّة تغيب من السياق الظاهر، في حين أنّ ما صدقها يكون حاضرا. والحذف ظاهرة نحويّة هامّة عرض لها اللغويّون والأصوليّون[245]. غير أن الحذف الذي يهمّنا ليس كلّ ما وسمه الدارسون بهذا الاسم. فما هو الحذف المفيذ عندنا في مجال تعدّد المعنى؟

يشمل الحذف عند الدارسين:

---

[241] المصدر السابق، ص 149/148- لطائف الإشارات، ج 6، ص 172.

[242] الكشّاف، ج 4، ص 235.

[243] "يا نساء النبيّ لستنّ كأحد من النساء..." الأحزاب 32/33.

[244] مجمع البيان، ج 8/7، ص 559.

[245] انظر مثلا من كتب اللغويّين ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، بيروت، دار الفكر، 1985. ص ص 853/786- الخصائص، ج 2، ص ص 383/362- دلائل الإعجاز، ص ص 180/162. ومن كتب الأصوليين: بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الجيل، 1988، ج 3، ص ص 220/103.

* الحذف الصناعي أي ذلك الحذف الذي "عرف من جهة الصناعة"[246] فـ"لا يهمّ أمره المستعمل وإنّما هو من قبيل ما يقدّره النحوي لتستقيم أصول البنية العامليّة"[247]. وهذا شأن "تقدير الفعل بعد حرف الجزاء لامتناع دخوله على الاسميّة"[248] أو تقدير الحذف الصوتيّ في كلمة: "قاض" مثلا.

* حذف جزء من أجزاء الكلمة وهو ما وسمه الزركشي بالاقتطاع كقول الرسول: "وكفى بالسيف شا" أي شاهدا[249]. وهي ظاهرة غير مقطوع بإمكان القياس عليها إذ يقول ابن الأثير: "واعلم أنّ العرب قد حذفت من أصل الألفاظ شيئا لا يجوز القياس عليه"[250].

* تأوّل حذف بعض العناصر اللغويّة لعدم تلاؤم الكلام مع المقام من منظور المتقبّل شأن اعتبار أنّ أصل قول الله تعالى: "واسْأَلْ القريَةَ..." (يوسف 82/12) هو "واسأل أهل القرية"[251]، وهذا التفسير لا يندرج عندنا في الحذف بل في المجاز كما سنرى في آتي البحث.

* تأوّل عناصر لغويّة ممكنة الوجود في القول غير أنّ المتكلّم اختار إهمالها. وهو الحذف نسيا الذي نعرض له فيما يأتي من العمل كأن تعتبر أن المفعول به محذوف في قولك: "ضرب زيد" لأن المتكلّم كان بوسعه لغويّا أن يحدّد المضروب.

* الحذف المستند إلى أقوال شاع فيها الحذف وذكرها كثير من النحويين شأن: "كلّ شيء ولا هذا" الذي يعني: "ايت كلّ شيء إلا هذا" أو "كليهما وتمرا" الذي يعني "أعطني كليهما وتمرا"[252]، وهو حذف يفيدنا بالسّلب لنبيّن انعدام إمكان تعدّد معنى المحذوف في الأقوال المذكورة ذلك أنّه واحد مستقرّ. ولا عجب أن يحسب الأستاذ الشاوش هذا الصنف من الحذف ضربا من "التواضع من الدرجة الثانية أو تواضعا فرعيّا داخل التواضع الأصليّ"[253] على أنّ ما لفت انتباهنا أنّه حسب أقوالا أخرى شأن: "خير مقدم" من هذا التواضع الفرعيّ وأنّه اعتبر شهادة الحال هي المبيحة للحذف فيها[254]، بينما بدا لنا أنّ كثيرا من الأقوال التي ذكرها الأستاذ الشاوش ضمن هذا الباب هي ممّا ينعدم فيه إمكان تعدّد معنى المحذوف مهما يكن مقام القول، وبذلك يفقد هذا المقام قيمته الإفاديّة. وتدخل ضمن هذه الأقوال مصادر المنتصبة على إضمار الفعل شأن: "شكرا" و"حمدا"... وممّا

---

[246] مغني اللبيب، ص 789.
[247] أصول تحليل الخطاب، ج 2، ص 1188.
[248] السابق، ص 1156.
[249] البرهان، ج 3، ص 117.
[250] البرهان، ج 3، ص 117.
[251] السابق، ص 146.
[252] أصول تحليل الخطاب، ج 1، ص 1153.
[253] السابق، ص 1154.
[254] السابق، ص 1158.

سبق يجوز أن نصوغ قاعدة توضّح تعاملنا مع الحذف هي: كلّ قول لا يمكن أن يتغيّر معنى المحذوف منه وإن تغيّر السياق والمقام يعدّ حذفا قائما على تواضع فرعيّ وهو إلى جانب الحذف الصناعيّ لا يدخل مجال اهتمامنا. الأوّل- أي الحذف القائم على التواضع الفرعيّ- لأنّه لا يحتمل تعدّد المعنى، والثاني- أي الحذف الصناعيّ- لأنّه يبحث في استقامة البنية النحويّة مما لا علاقة له بمعاني القول الماصدقيّة.

أمّا سائر أنواع الحذف فهي التي تفيدنا وتشمل عناصر لغويّة من المفروض وجودها ليستقيم معنى الكلام فإن غابت وجب أن لا يخلّ ذلك بالمعنى[255]. والحذف من هذا المنظور في صلب اهتمامنا نعرض له محاولين الإجابة عن السؤال التالي: إلى أيّ مدى يمكن أن يكون الحذف من أسس تعدّد معنى القول اللغوي؟

لقد أسلفنا أنّ الحذف لا يكون إلا بتوفّر دليل على المحذوف، فحذف غير المعلوم "ضرب من تكليف علم الغيب"[256] بل هو عند الجرجاني إحالة[257]، والدليل على المحذوف يظهر في السياق أو في المقام[258]. فإذا قطع الدليل بمحذوف واحد ممكن انعدم إمكان تعدّد المعنى وإن وُجد للمحذوف أكثر من دليل ممكن فإنّ التعدّد يغدو جائزا. ولا يمكن البحث في إمكانات التعدّد دون الإشارة إلى أصناف الحذف اللغويّة الجائزة التي تفيد بحثنا. ونجملها في حذف العناصر النحويّة الأساسيّة وهي الفعل والفاعل والمبتدأ والخبر[259]. ويشمل الحذف حذف الموصوف[260] وحذف جملة جواب الجزاء وجملة القسم[261].

ولابدّ من الإشارة في هذا المجال إلى صنف من الحذف مخصوص يطال عنصرا لازما لبناء الجملة هو الفاعل. وقد اشترط ابن هشام "ألاّ يكون ما يُحذف كالجزء فلا يُحذف الفاعل ولا نائبه ولا مشبّهه"[262]. فقد يكون محلّ الفاعل شاغرا

---

(255) يذكر الأستاذ الشاوش بعض الأدلّة تؤكّد أنّ المحذوف معتدّ به وأنّه "في حكم الملفوظ به"، السابق، ص 1170.

(256) الخصائص، ج 2، ص 362.

(257) دلائل الإعجاز، ص 113.

(258) لذلك نهتمّ بظاهرة الحذف ضمن مبحث ظهور معنى الكلمات الرمزيّة. وقد أكّد ابن هشام ضرورة وجود دليل حاليّ أو مقاليّ على المحذوف. مغني اللبيب، ص ص 787/786.

(259) يفصّل الأستاذ الشاوش هذه المسائل ضمن أصول تحليل الخطاب، ص ص 1178/ 1212.

(260) الموصوف اللازم حضوره (أي ذاك الذي يؤدي غيابه إلى اعتباره محذوفا) هو ذاك الذي لم تتمحّض صفته للاسمية أي ذلك الذي يؤدّي وجود الصفة بدونه إلى غياب المعنى الماصدقيّ. فمن الموصوف الغائب غير اللازم الحضور كلمة "الظالمين" في قول الله تعالى "...والله عليم بالظالمين" (البقرة 95/2) وكلمة: "المتّقين" في قوله تعالى "...والله عليم بالمتّقين" (آل عمران 115/3). أمّا في المثال الذي ذكره الأستاذ الشاوش (في أصول تحليل الخطاب، ج 2، ص 1191): "كان هبنّقة يرعى الغنم، وكان يرعى السّمان وينحّي المهازيل" فإنّ الموصوف حذف في الجملة الثانية لوجود دليل عليه في الجملة الأولى. فإذا افترضنا أنّ القول يبدأ من الجملة الثانية تأكّد لنا أنّ حذف الموصوف هو حذف لعنصر لغويّ أساسيّ في القول.

(261) لم نعرض لبعض إمكانات الحذف الأخرى لأنّها مسائل صناعيّة شأن: حذف جملة القول وحذف جملة الجزاء وحذف المنادى بعد حرف النداء (انظر أصول تحليل الخطاب، ج 2، ص ص 1204/1203)

ونلفت الانتباه إلى أنّ المحذوف وإن سمّي في كتب النحو جملة (جملة قسم/ جملة جواب الشرط) فهو دائما "حذف الجزء من الجملة" وهو ما "يدعم ضيق البنى الإعرابيّة التركيبيّة عن حذف الجملة المستغنية والكلام التام" (أصول تحليل الخطاب، ج 2، ص 1205). فجملة الشرط لا يتمّ معنى الوحدات المعجميّة المؤلّفة لها إلاّ بوجود جملة الجواب، وكذا جملة القسم لا يتمّ معناها إلا بجواب القسم. فالقسم توكيد والوقوف عنده كوقوفك عند قولك أؤكّد دون إيراد المؤكّد المفعول به.

(262) مغني اللبيب، ص 792.

من الكلام الظاهر لكنّه حينئذ مليء بضمير مستتر. وقد عرضنا لمثل هذه الحالات في باب الضمائر. على أنّ الفاعل إن حجب معنويّا وعُوّض محلُّه بمحلّ نائب الفاعل فإنّه يغدو قابلا لأن يُدمج في مباحث الحذف. فإن كان الحجب إجباريّا نتيجة لجهل المتكلّم بالفاعل لم ندرج حذف الفاعل في هذا المستوى من بحثنا، أمّا إذا كان ذاك الحجب مقصودا يفسّر بالسياق أو المقام فإنّنا نضيف حذف الفاعل إلى المحذوفات الممكنة التي ذكرنا.

ومن جهة أخرى، قد يكون حذف المفعول به مقصودا إذا كان الفعل مفتقرا إلى مفعول به افتقارا شكليّا أو معنويّا. فمن الشكليّ افتقار الفعل إلى مفعول به أو أكثر في كلّ السياقات لتعدّيه إجبارا. وهذا شأن قولك: "الحياة متعبة أمّا زيد فظنّ الحياة..." فالمفعول به محذوف والبحث في تحديده يدخل عندنا في مسائل الحذف، ومن المعنويّ افتقار الفعل في سياق معيّن إلى المفعول به عندما لا يكون غرض الكلام "الإعلام بمجرد إيقاع الفاعل للفعل"[263] فحسب بل إثبات تعدّيه إلى المفعول. وهذا شأن قول الله تعالى: "...وما رميْتَ إذْ رَميتَ ولكنَّ اللهَ رمَى..." (الأنفال 17/8). فإثبات الرّمي وحده لا يكفي لفهم الآية التي تستدعي بحثا في محذوف هو المفعول به (المرميُّ) الذي اختلف فيه المفسّرون كما سنرى.

* بين وجود الحذف وغيابه تعدّد ممكن للمعنى:

ولم يكن الحذف مسلّما به دائما في تفاسير القرآن إذ تجد بعض المفسّرين يسقطون بعض الحروف من القول لتجنّب القول بالحذف. وهذا ما تجسّم في أقوال حُذف منها جواب الشرط فإذا بالمفسّرين يتمحّلونه حاضرا شأن اعتبارهم الحرف "ثمّ" زائدا في قول الله تعالى: "...حتَّى إذا ضاقَتْ عليهِمْ الأرضُ بما رحُبَت وضاقتْ عليهمْ أنفُسُهمْ وظنُّوا أن لا ملجأَ من اللهِ إلاَّ إليهِ ثمّ تابَ عليهِمْ لِيَتوبُوا..." (التوبة 118/9). وتكرّر الظاهرة نفسها في اعتبار الواو "زائدة"[264] في قوله تعالى: "...حتّى إذَا جاؤُوها وفُتِحت أَبْوابُها..." (الزمر 73/39)، وفي اعتبار الواو "معنى السّقوط" في قوله: "إذَا السّماءُ انشَقَّتْ-وأذِنَت لربِّها وحُقَّت" (الانشقاق 2-1/84)[265].

غير أنّ المفسّرين قد يختلفون في وجود الحذف دون تمحّل للحروف الزائدة. ولئن كان الاختلاف السابق غير مفيد في بحثنا لوروده في قولين مختلفين فإنّ الصنف الآتي من الاختلاف في وجود الحذف أو عدمه هو من صلب عملنا لوروده في قول واحد. وغالبا ما كان العنصر المختلف في حذفه جواب القسم وجواب الشرط وذلك حين يكون القول التالي للقسم والشرط غير ملائم لهما تركيبيّا أو معنويّا، فيعسر إثبات حضورهما بعد القسم والشرط، أي في موضعهما

---

[263] مغني اللبيب، ص 797.

[264] البرهان، ج 3، ص 190.

[265] السابق، ص 194.

الأصليّ ويبحث عنهما بعض المفسّرين في سياق القول وإن بعد، بينما يذهب بعضهم الآخر إلى حذفهما باحثا عن معنييهما من خلال دليل آخر. فقد "اختلف أهل العربيّة في وضع جواب قوله: "والنّازعاتِ غَرْقًا" (النازعات 1/79) لعدم إمكان إجرائه على أوّل ما يلي القسم من القول وهو: "يَوْمَ تَرْجُفُ الرّاجِفَةُ" (النازعات 79/ 6). ولذلك نظر بعض نحويّي البصرة في السورة كلّها فتأوّلوا الجواب حاضرا في السياق غير محذوف وهو: "إنّ في ذلك لعِبْرَةً لمنْ يخْشَى" (النازعات 26/79)، وفي مقابل ذلك ذهب بعض نحويّي الكوفة إلى أنّ: جواب القسم في النازعات محذوف إذ هو "ما ترك لمعرفة السامعين بالمعنى كأنّه لو ظهر كان لتبعثنّ ولتحسبنّ"[266]. ويتكرّر الخلاف نفسه في قول الله تعالى: والسّماء ذات البروجِ" (البروج 1/85) إذ القول التالي للقسم وهو "قُتِلَ أصحابُ الأخْدُود" (البروج 4/85)، قابل لتعدّد المعنى بين الخبريّة والإنشائيّة. فإن كان خبرا جاز اعتباره جوابا للقسم وهذا ما ذهب إليه الفرّاء الذي قرّر أن جواب القسم حاضر في السياق وهو "قُتل أصحاب الأخدود"، أما إذا اعتبر القول المذكور إنشاء بمعنى الدعاء فيجب البحث عن جواب القسم في مواطن سياقيّة أخرى من الآية أو اعتباره محذوفا. والموقفان تحقّقا، فقد قيل جواب القسم قوله: "إنَّ الذين فتنوا المؤمنينَ والمُؤْمنات..." (البروج 10/85) وقيل جواب القسم قوله: "إنّ بطْشَ ربِّكَ لَشديدٌ" (البروج 12/85). وهذه الإمكانات السياقيّة الثلاثة هي الوحيدة الجائزة للناظر في السورة كلّها، على أنّ هناك من رأى جواب القسم محذوفا تقديره "أنّ الأمر حقّ في الجزاء على الأعمال"[267].

واختلف المفسّرون في حذف جواب الشرط في قوله تعالى: "...إنْ كانَ منْ عندِ اللهِ وكفَرتُم به وشَهِدَ شاهدٌ من بَني إسْرائِيل على مثْلِه فآمنَ واستكْبَرْتُمْ إنّ اللهَ لا يهْدِي القومَ الظّالِمينَ" (الأحقاف 10/46). فجواب الشرط محذوف عند البعض قدّره البغوي بـ:"من المحق منا ومن المبطل؟" وحاضر عند بتحوير القول "إن الله لا يهدي القوم الظالمين- وهو قول لا يقبل أن يكون جوابا للشرط- إلى القول "أفلستم ظالمين؟" الذي يقبل ذلك[268].

وقد شمل صنف التعدّد هذا حذف الخبر في مثل قول الله تعالى: "إنّ الذينَ كفَرُوا بالذّكرِ لمّا جاءَهُم وإنَّه لكِتابٌ عزيزٌ" (فصلت 41/41). فقد اعتُبر الخبر حاضرا في سياق الآية وهو قول الله تعالى: "...أولئِكَ يُنادَوْن منْ مكانٍ بعيد" (فصلت 44/41). واعتُبر الخبر محذوفا فإذا هو ما يمكن أن يخبر به عن الكفّار

[266] جامع البيان، ج 12، ص 426. لو توقّفنا عند قول البصريين لما كان في القول حذف، ولكان أسّ تعدّد المعنى هو ما أسلفناه من حضور أكثر من معنى ماصدقيّ واحد للقول في السياق.
[267] مجمع البيان، ج 10/9، ص 705.
[268] البرهان، ج 3، ص 182.

في القرآن عموما مثل: يعذّبون[269] أو تفصيلا مثل: "وقعوا في هوانهم وشقوا إلى الأبد"[270].

* في تعيين المحذوف تعدّد ممكن للمعنى:

والأغلب عند مستعملي اللغة التسليم بالحذف عند وجوده، غير أنّهم قد يختلفون في موضعه في حال كون المحذوف مبتدأ أو خبرا. وينتفي هذا الاختلاف النظري إذا قطع السياق أو المقام بأحد العنصرين بالذات محذوفا. أمّا إذا لم يقطع السياق والمقام بموضع المحذوف فيجوز اختلاف تعيينه استنادا إلى بعض القرائن النحويّة. فإن كان الدليل على المحذوف- أي إن كان الباقي من الجملة. نكرة غلب اعتبار المحذوف خبرا وجاز اعتباره مبتدأ بتقدير خبر محذوف. وقد تجسّم الغالب والجائز عند تفسير قوله تعالى: "...لمْ يلْبَثوا إلاّ ساعَة منْ نهارٍ بلاغٌ فهلْ يهْلَكُ غلاّ القوم الفاسقونَ؟" (الأحقاف 35/46). فقد قرّر القرطبي أنّ "بلاغ رفع على إضمار مبتدإ[271]. ووافقه ابن كثير والزمخشري[272] بينما صرّح أبيو حيّان بأنّ "بلاغ مبتدأ خبره لهم"[273]. ونجد الظاهرة نفسها عند تعيين الدّليل على المحذوف في قول الله تعالى: "...طَاعَةٌ معروفةٌ..." (النور 53/24). فقد جوّز المفسّرون إسناد "أمثل أو أوْلى لكم من هذا" إلى الطاعة، وجوّزا إسنادها إلى "أمركم الّذي يطلب منكم"[274]. ورغم أنّ المعنييْن يشتركان في طلب تحقيق الطاعة فهذا الاشتراك لا ينفي وجود فرق بينهما ضئيل إذ الأوّل يضيف تفضيلا للطاعة على الإيمان[275].

ولئن كان المثالان السّالفان يبيّنان تعدّدا للمعنى مردّه اختلاف في نوع المحذوف نحويّا فإنّ أغلب ضروب التعدّد تقوم على الاختلاف في المعنى المحذوف رغم الاتّفاق في وجود الحذف وفي نوعه النحويّ. ولا عجب –ودليل الحذف لا يكون إلاّ سياقيّا أو مقاميّا- أنّ يتحدّد تعدّد المعنى المحذوف وفق السياق والمقام.

1-انعدم إمكان التعدّد: محذوف واحد ممكن:

-سياقا: الدليل السياقيّ على المحذوف لا يجوز أن يكون في محلّ المحذوف الأصليّ وإلاّ خرجنا من الحذف إلى الحضور. والسياق سواء أكان سابقا للمحذوف أم تاليا له قرينة تمكّن من تعيينه بطرق مختلفة.

---

[269] السابق، ص 140.
[270] لطائف الإشارات، مج 5، ص 335.
[271] الجامع، ج 16، ص 222.
[272] تفسير ابن كثير، ج 4، ص 172. –الكشّاف، ج 3، ص 451.
[273] النهر الماذ، ج 2، ص 952.
[274] البرهان، ج 3، ص 143.
[275] نجد الظاهرة نفسها أي الاختلاف

* قد يَقْطع السياق بالمحذوف في حال المحذوف المبتدإ أو الخبر. ويكون ذلك إذا كان المبتدأ المحذوف ضميرا يتلو المحيل عليه الظاهر. فلك "أن تضمر الابتداء إذ تقدّم من ذكره ما يفهمه السامع"[276] وهذا شأن قول الله تعالى: صُمٌّ بُكمٌ عُمْيٌ..." (البقرة 18/2). فالآيتان السابقتان تبيّنان أنّ الكلام "خبر ابتداء مضمر"[277] وأنّ المبتدأ هو "هم" أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى[278]. وتكرّر الصورة ذاتها في قول الله تعالى: "وما أدْراكَ ما الحُطَمةُ- نارُ الله الموقدَةُ" (الهمزة 6-5/104) حيث حُذف المبتدأ الضمير "هي" المحيل على الحطمة[279].

وقد يكون دليل الحذف السياقيّ جوابا عن استخبار شأن حذف المبتدإ "هو" في جواب موسى فرعون المستخبر عن ربّ العالمين[280]: "قالَ فرعَونُ وما ربُّ العالمِينَ- قالَ ربُّ السّماواتِ والأرضِ وما بيْنَهُما إنْ كُنتمْ مُوقِنينَ- قالَ لِمَنْ حَولهُ ألاَ تستَمِعُونَ؟- قالَ ربُّكُمْ وربُّ آبائكُمْ الأوّلينَ- قالَ إنَّ رسولكمْ الّذي أرسِلَ إليكمْ لَمجنونٌ- قال ربُّ المشرقِ والمغربِ ومَا بَيْنَهما إنْ كنتم تعْقِلونَ" (الشعراء 28-23/26).

وسياق الاستخبار قابل لأن يوضّح الخبر المحذوف أيضا مثل السؤال: "من فتى؟" والجواب: "طرفة". ولكنّ هذا الإمكان النظري نادر في الاستعمال اللغوي إذ الأصل أن يستفهم الإنسان عن موضوع مّا هو المبتدأ الّذي يزيده الخبر وتفصيلا. ويندر من منظور الإفادة أن يستفهم عن وجود صفة مّا- والخبر صفة- باحثا عن موصوفها- والمبتدأ موصوف- لا سيّما أنّ حذف الخبر في سياق الاستخبار يفترض ورود الخبر نكرة ممّا يوسّع إمكانات وقوعه على أكثر من مبتدأ مقلّصا بذلك إمكانات الإفادة.

على أنّ الخبر يُحذف في غير سياق الاستخبار ويكون دليله في أغلب الأحيان مذكورا قبله، خبرا لمبتدإ آخر. فكأنّ الخبر الظاهر يخبر بالحضور عن المتبدإ السابق له ويخبر بحضور الغياب عن المبتدإ التالي له. وكأنّ المبتدأين "يشتركان" معنويّا في خبر واحد مثل قولك: "زيد جاء وصالح" أي صالح جاء أيضا، ونظير هذا في القرآن قول الله تعالى: "أكْلُها دائِمٌ وظلُّها..." (الرعد 35/13) أي أكلها دائم وظلّها دائم[281].

---

[276] المقتضب، ج 4، ص 129.

[277] الجامع، ج 1، ص 215.

[278] "أولئك الذين اشتروا الضّلالة بالهدى فما ربحتم تجارهم وما كانوا مهتدين" البقرة 16/2.

[279] البرهان، ج 3، ص 136.

[280] السابق، ص 107.

[281] السابق ص 139. وشبيه بهذا ما نجده في قول الله تعالى: "...بفاكهة كثير ة وشراب" (ص 51/38). إذ يؤكّد الزرّكشي أن الشراب "كثير بدليل ما قبله" (البرهان، ج 3، ص 156). غير أنّ هذا المثال يحوي علاقة موصوف بصفة غير لازمة لقيام الجملة خلافا لعلاقة الموصوف المبتدإ بصفته الخبر. وهذا ما يجعل عدم تعيين صفة الشراب أو تعيينها تعيينا آخر سوى الكثرة ممكن نظريا، وبذلك تكون كلمة "شراب" قابلة لتعدّد للمعنى ضمن الاتّساع التركيبي الذي نعرض له في حينه.

* ويقطع السياق بالنواة الإسنادية المحذوفة وذلك إذا ظهرت النواة الموضّحة في جملة سابقة لدليل الحذف (أي لمعمول النواة) من جهة، وإذا كانت هي النواة الوحيدة الحاضرة في السياق أو النواة الوحيدة الممكن عملُها في المعمول معنويّا من جهة أخرى. فالمحذوف من القول القرآني: "وَلِسُليمان الرّيحَ" يتّضح بالعودة إلى سياق الآية انطلاقا من قول الله تعالى "ففهَّمْنَاها سُليمانَ وكُلاًّ آتيْنا حكْما وعلمًا وسخّرنا مع داودَ الجبَال يُسبِّحن والطّيرَ وكُنّا فاعلينَ- وعلّمْناه صنْعَة لبوس لكُم لتُحْصِنكمَ من بأسِكم فهل أنتمْ شاكرون؟ ولسُليمانَ الريحَ عاصفةً تجري بأمرهِ إلى الأرضِ التي باركنا فيهَا وكُنّا بكلّ شيءٍ عالِمين" (الأنبياء 21/ 79-80-81). وفي هذه الآيات أربعة أفعال مسندة إلى الله عزّ وجلّ. فأمّا الفعلان "فهّم" و"علّم" فهما لا يتعدّيان باللام ولا يقبلان بذلك التعدية إلى سليمان، وأمّا الفعل "آتى" فلئن كان يحتمل التعدية باللام فإنّه لا يتّسق والمعنى لأنّ سليمان لم يمتلك الريح. وبذلك لا يبقى إلاّ الفعل "سخّر" الذي يبدو متلائما مع المعمول المحذوفة نواته، فيكون المعنى المحذوف هو ذاك الذي أثبته جلّ المفسّرين أي "وسخّرنا لسليمان الريح..."[282].

ومن أنواع حذف النواة ما وسمه اللغويّون بالتحذير والإغراء كالقول لمن يفطن إلى خطر ما: "النار" أو القول لمن يُنشَدُ ترغيبه في شيء ما "الجهاد". ونرى أنّ تمييز هاتين البنيتين من سائر الحالات التي تحذف منها النواة الإسنادية قد يبرّره شيوع حذف النواة في حالتي الإغراء والتحذير. وقد يبرّره أنّ النواتين المحذوفتين تحيلان على معاني المتكلّم النفسيّة. ومع ذلك فإنّ حذف النواة في بنيتي الإغراء والتحذير يظلّ حذفا تنطبق عليه نفس شروط إمكان تعدّد معنى أيّ نواة محذوفة أخرى. صحيح أنّ الإغراء والتحذير قابلان لبدء الكلام غير أنّهما لا ينفردان بذلك إذ يجوز أن يقول المتكلّم لشخص ما: "القلم" عانيا "أعطني القلم"، ويجوز أن يقول لآخر "الباب" عانيا "أغلق الباب". وقد نقبل تمييز الإغراء في مقامنا لأنّ نواته المحذوفة لا تُملأ بالنواة "أغر" بل هي تختلف في تجسّمها الحضوريّ وفق المعمول. ففي قولك: "أخاك" قد يكون المحذوف "ساعد" أخاك أو "الزم" أخاك أو "احرس" أخاك... وفق المقامات المختلفة. كما أنّ بنية الإغراء تتميّز لأنها لا تحقّق بالضرورة شكلا نحويا يحافظ على صورة المعمول. ففي المثال السابق: "الجهاد" قد يفيد الكلام: "أقمك الجهاد" أو "شارك في الجهاد"، وفي مقابل ذلك فإنّ النواة المحذوفة في بنية التحذير لا تُملأ عادة إلاّ بالفعل "احذر".

على أن الأهمّ من منظور تعدّد المعنى أنّ النواة المحذوفة سواء في بنيتي الإغراء والتحذير المقنّنتين عند النحاة أو في بنى لغويّة أخرى مثّلنا لبعضها إنّما

---

[282] البرهان، ج 3، ص 206- مجمع البيان ج8/7، ص 93.

هي نواة تفيد الطلب إذ فعلها في صيغة الأمر. ولذلك لا يجوز أن يقطع السياق بنواة محذوفة واحدة ممكنة إلاّ إذا حضرت هذه النواة في غير صيغة الأمر مباشرة قبل ورودها محذوفة. وهذا الورود لا يجوز عادة في مجال تخاطبيّ مباشر إذ يندر أن يعجّم المتكلّم موضع التحذير فيقول: "أحذّرك من النار" أو "احذر النار" ثم يقول "النار النار"[283]. وفي مقابل ذلك يجوز أن يرد موضّح النواة المحذوفة سياقا في مجال سرديّ مثاله في باب التحذير: "كان زيد يحذّر عمروا من النار فقال له: النار... النار". ومثاله في باب الإغراء: "دعا الرسول الناس إلى الجهاد فقال لهم: الجهادَ... الجهادَ". ومثاله في سواهما: "طلب الولد من أبيه إغلاق الباب: الباب".

أمّا إذا طال السياق في نصّ مكتوب شأن القرآن فيجوز أن تحضر النواة بصيغة الأمر، ثمّ (وهي تفيد التراخي) ترد محذوفة يدلّ عليها معمولها. وبهذه الطريقة فسّر القرطبي قول الله تعالى: "ناقة اللهِ وسُقْياهَا" (الشمس 13/91). فقد حُدّدت النواة المحذوفة بـ"ذروها" استنادا إلى قول الله تعالى..."هَذهِ نَاقَةُ اللهِ لكُم آية فذَرُوها تأْكُل في أرضِ اللهِ ولا تمَسُّوها بسُوء فيَأخُذكُم عذابٌ أليمٌ" (الأعراف 73/7).

وقد لا يظهر المحذوف في السياق حرفيا بل يحيل عليه السياق الموالي لموضع الحذف. والمتكلّم في هذه الحال يبني قوله وكأنّ المحذوف حاضر، فالناظر في قول الله تعالى: "أَفَمَنْ شرحَ اللهُ صدْرهُ للإسلامِ فهُو على نُورٍ من ربّه فويْلٌ للقاسيَةِ قلوبُهمْ من ذكْرِ اللهِ..." (الزمر 22/39) يتبيّن أنّه قول غاب فيه خبر المبتدإ. وتُليت الجملة المحذوف خبرها بجملة أخرى تتوعّد القاسية قلوبهم وقد بدأت هذه الجملة بفاء النتيجة التي تحيل على ما سبق ممّا لم يُذكر ومما اتّفق في تعيينه المفسّرون. فإذا الخبر المحذوف هو القاسي الذي لم يشرح الله صدره للإسلام والذي لم يذكر الله. وقد عبّر المفسّرون عن هذا المعنى الماصدقيّ الواحد بمفاهيم متعدّدة. فقد قال الطبرسيّ: "من مع صلته مبتدأ والخبر محذوف تقديره أمن شرح الله صدره كمن قسا قلبه من ذكر الله"[284]. وقال أبو حيّان شارحا الآية: "مبتدأ وخبره محذوف تقديره كالقاسي المعرض عن الإسلام"[285]. ووافقهما القشيري في أنّ "جواب هذا الخطاب محذوف أي أفمن شرح الله صدره للإسلام كمن ليس كذلك"[286].

ويتكرّر التركيب ذاته في قول الله تعالى: "أَفَمنْ هو قائِمٌ علَى كلَّ نفسٍ بمَا كَسَبتْ وجَعلُوا للهِ شُركاءَ قُلْ سمُّوهم أمْ تُنَبِّئونَه بما لاَ يَعلمُ في الأرضِ أمْ بِظَاهِرٍ

---

[283] قد يُتصوّر المشهد في سياق فيلم كوميدي تكون فيه الشخصيّة مازحة غير واعية بمدى خطورة المحذّر منه. ثم يتحقّق المحذّر منه فجأة، فيتحوّل الخطاب من صيغة الأمر الظاهر إلى صيغة التحذير ذات النواة المضمرة.

[284] مجمع البيان، ج 8/7، ص 771.

[285] النهر الماذ، ج 2، ص 846.

[286] لطائف الإشارات، مج 5، ص 276. وانظر أيضا: جامع البيان، ج 10، ص 627- الكشّاف، ج 3، ص 344.

من القول بلْ زُيِّنَ للّذين كفرُوا مكرهُمْ وصدُّوا عَنِ السّبيلِ..." (الرعد 33/13). فالمبتدأ في أوّل هذه الآية يفيد: "من هو حافظ لا يغفل"[287] و"من هو مجري ومنشئ الخلق... لا يخفى عليه شيء"[288] أمّا الخبر المحذوف فيفيد مقارنة المبتدإ بمن لا يتّصف بالصفات المذكورة لا من الموصوفات مطلقا بل فحسب من تلك التي يعبدها الكافرون. ومردّ هذا التخصيص السياق التالي لمحلّ الخبر المحذوف والمحيل على تصوّر الكفار وجود شركاء الله. وهذا ما يؤكّده ابن كثير إذ يقول: "وحذف هذا الجواب اكتفاء بدلالة السياق عليه وهو قوله: "وجعلوا للهِ شركاء أي عبدوها معه من أصنام وأنداد وأوثان"[289].

وقد لا يكون السياق القاطع بالعنصر المحذوف محيطا به مباشرة، فلا وجود لقول مخصوص يحدّد الفاعل ويسبق أو يتلو مباشرة قول الله تعالى: "وخُلِق الإنْسانُ ضعيفًا" (النساء 28/4). ومع ذلك فلا إشكال في تعيين الفاعل المحذوف قصدا وهو الله، ذلك أن السياقات القرآنية التي تقصر الخلق على هذا الفاعل وحده كثيرة جدّا[290]. والمفيد عندنا أنّ السياق القرآني الموضّح للمحذوف قد يكون حرفيّا أو محوّرا، وقد يكون سابقا للمحذوف أو تاليا له، بل قد نجد من القرآن ما يحقّق أكثر من واحد من هذه الإمكانات شأن قول الله تعالى: "... وإلَى ثَمُود أخَاهُم صالحا مُرسَل من ربّهِ..." (الأعراف 73/7). فقد تلي هذا الكلام بسياق مفسّر محوّر هو قوله تعالى: "...أتَعلَمُون أنَّ صالحًا مُرسَلٌ من ربِّه؟..." (الأعراف 75/7)، وبسياق مفسّر حرفيّ هو قوله عزّ وجلّ: "ولقدْ أرسلنَا إلى ثَمُودَ أخاهم صالحا..." (النمل 45/27)[291].

-مقاما:

للمقام دور كبير في القطع بمعاني العناصر المحذوفة. وقد أشار الأستاذ الشاوش إلى شاهد هامّ لسيبويه ضمن: "باب يكون المبتدأ فيه مضمرا ويكون المبنيّ عليه مظهرا": "وذلك أنّك رأيت صورة شخص فصار آية لك على معرفة الشخص فقلت: "عبد الله وربّي" كأنّك قلت: ذاك عبد الله" أو "هذا عبد الله" أو سمعت صوتا وعرفت صاحب الصوت فصار آية لك على معرفته فقلت: "زيد وربّي" أو مسست جسدا أو شممت ريحا فقلت "زيد" أو "المسك" أو ذقت طعما فقلت "العسل". ولو حدّثت عن شمائل رجل فصار آية لك على معرفته لقلت "عبد

[287] الجامع، ج 9، ص 322.

[288] لطائف الإشارات، مج 3، ص 232.

[289] تفسير ابن كثير، ج 2، ص 516.

والأمثلة المشابهة كثيرة في القرآن منها قول الله تعالى: "أمَنْ هو قانِت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربّه..." الزمر 9/39. فقد حذف الخبر في هذه الآية وحضر مفسّره في السياق السابق للآية. وهو سياق خطاب للكافر "...قل تمتّع بكفرك قليلا إنّك من أصحاب النار" الزمر 8/39. وانطلاقا من هذا السياق تجد القشيري يعتبر الخبر المحذوف مقارنة بالكافر "الذي جرى ذكره" (لطائف الإشارات، مج 5، ص 271).

[290] انظر مثلا: الأنعام 102/6- الرعد 16/13- فاطر 3/35- الزمر 62/39- غافر 62/40.

[291] نستند في هذا إلى ترتيب سور القرآن وفق نزولها، فرغم أن سورتي الأعراف والنمل كلتيهما مكيّة فإنّ الأولى سبقت الثانية زمانيّا.

الله" كأنّ رجلا قال "مررت برجل راحم للمساكين بارّ بالوالدين فقلت "فلان والله""[292]. ويقرّر الأستاذ الشاوي أنّ كلام سيبويه يبيّن إمكان إضمار المبتدإ "باعتماد على طرق مردّها صور ذهنيّة عمادها ما يدرك بأحد الحواسّ الخمس"[293]. ونحن نرى أنّ عماد تحديد العنصر المحذوف قد يكون تركيبا بين المعرفة الحسيّة والمعرفة المنطقيّة المنتمية إلى الحسّ المشترك. فـ"قولك لمن رفع سوطا: زيدا" بإضمار "اضرب""[294]، هو قول حذفت منه النواة وفُهم معناها من الربط المنطقيّ بين رفع السوط والضرب وهو ربط مشروط في مبدئه بمعرفة حسيّة مفادها وجود رافع السوط وزيد في مجال الرؤية البصريّة لكلّ من المتكلّم والمتقبّل.

وقد يكون مفسّر العنصر المحذوف مقاما تاريخيّا منقولا يستند بالضرورة إلى سياق أو مقام منقولين. فلو فرضنا حذف الفاعل في المثال التالي: قُتل عثمان بن عفّان، فإنّ تحديد الفاعل يستند إلى معرفة تاريخيّة لا وجود لها في سياق القول.

2-إمكان التعدّد: التباس بين أكثر من محذوف ممكن واحد:

-أكثر من محذوف حاضر في السياق:

مثّل اتّساع السياق القرآني منطلقا لتعدّد معنى مفسّر المحذوف. وقد تعدّد هذا المفسّر بين سياقين حرفيّين أو سياق حرفي ومحوّر. فالاختلاف في السياق الحرفيّ المفسّر كان منطلق تعدّد النواة الممكنة المحذوفة في قول الله تعالى: "...كُنوا هُودًا أوْ نصَارَى تهْتَدُوا قُلْ بل مِلَّة إبراهيم حنِيفا..." (البقرة 135/2). فقد حدّد بعض المفسّرين المحذوف بأنّه النواة: "كونوا" التي سبقت موضع الحذف واعتبر آخرون أنّها النواة "نتّبع"[295]. وواضح أنّ أصحاب الرأي الأول استندوا إلى السياق الحرفيّ القريب السابق للحذف، أمّا أصحاب الرأي الثاني فلئن لم يصرّحوا بأس اختيارهم فهم قد استندوا في رأينا إلى سياق حرفيّ بعيد هو قول الله تعالى: "ثُمَّ أوْحيْنَا إليْكَ أن اتَّبِع مِلَّة إبراهيمَ حنِيفًا..." (النحل 123/16).

وقد يكون مفسّر المحذوف المختلف فيه سياقا حرفيّا وآخر محوّرا. وذلك من خلال تفسير قول الله تعالى: "إذَا السّماء انْشَقّتْ" (الانشقاق 1/84). ففي هذا القول حذف لازم لجملة جواب الشّرط. وقد وصفناه باللازم لأنّ كلّ ما ورد بعد الآية الأولى في السورة نفسها لا يمكن أن يكون حرفيّا جملة جواب للشرط. وهذا ما تأكّد عند المفسّرين فالزمخشري والفرّاء مثلا يثبتان حذف جواب "إذا" ويختلفان في تعيين المحذوف، الأوّل يستند إلى سياق حرفيّ بعيد وارد في سورتين أخريين.

---

[292] أبو بشر عمرو بن عثمان (سيبويه): الكتاب، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1988، ج 2، ص 130.

[293] أصول تحليل الخطاب، ج 2، ص 1184.

[294] مغني اللبيب، ص ص 787/786.

[295] مجمع البيان، ج 1/ 2، ص 402.

فهو يرى أنّ الحذف اكتفاء بما عُلم في مثلها من سورتي التكوير والانفطار وهو قوله "علمت نفس"[296] على حين أنّ الثاني ينطلق من السياق الحرفيّ في السورة وهو: "فأمّا مَنْ أوتِيَ كِتابُهُ بيَمينِه-فسوفَ يُحاسَبُ حِسابًا يَسيرًا... وأمَّا منْ أُوتِيَ كتابُهُ وراءَ ظهره- فسوف يدْعُو ثُبُورًا" (الانشقاق 84/ 7-8-10-11). ثم يحوّره ليكون مفسّر المحذوف هو "فيومئذ يلاقي حسابه"[297].

وقد يستند تعدّد العنصر المحذوف إلى تفسير للسياق بالبحث في معانيه الاقتضائيّة أو الاستدلاليّة. فمن ذلك الاختلاف في مزيّن الشهوات في قول الله تعالى: "زُيِّن للنّاس حُبُّ الشهواتِ من النّساءِ والبنينِ والقناطيرِ المقنطَرةِ من الذّهبِ والفضّةِ والخيْلِ المسوَّمة والأنعامِ والحرْث ذلك متاعُ الحياة الدّنيا والله عندهُ حُسنُ المآب" (آل عمران 14/3). فقد "اختلفوا في قوله "زيّن للناس" من الذي زيّن ذلك؟"[298]. فذهب البعض إلى أنّه الله وآخرون إلى أنّه الشيطان. واعتمد الفريق الأوّل على إسناد الله تعالى لنفسه خلق كلّ شيء: "هوَ الّذي خلَقَ لكُمْ ما في الأرضِ جمِيعًا..." (البقرة 29/2) ممّا يقتضي خلقه للزّينة ناهيك أنّه صرّح بذلك في قوله: "قُلْ منْ حرّمَ زينَة اللهِ التي أخْرَج لعبادِهِ والطيّباتِ من الرّزْق؟..." (الأعراف 32/7). أمّا الفريق الثاني فاستند إلى المعنى المقصود بقول الله تعالى آخر الآية المذكورة: "ذلك متاع الحياة الدنيا"، فهو معنى الذمّ للدنيا واستدلّوا بأنّ الذامّ للشيء يمتنع أن يكون مزيّنا له. وإذا لم يكن المزيّن هو الله فإنّ سياق القرآن الذي يُسند إلى الشيطان تزيين الشهوات للناس يسمح بتعيين الشيطان محذوفا[299].

- أكثر من محذوف ممكن حاضر في المقام:

غالبا ما كان دليل المحذوف المقاميّ تاريخيّا منقولا. وا/ختلف في ذاك المقام عند تفسير قول الله تعالى: "...ومَا رميتَ إذْ رميتَ ولكنّ الله رمَى..." (الأنفال17/8). فكان المرميّ حربة يوم أحد أصابت... ابن خلف أو سهما في حصن خيبر أصاب ابن أبي الحقيق أو قبضة من تراب يوم بدر أصابت أعين كلّ المشركين"[300].

ومن خلال ما سبق بدا لنا أنّ مفسّر المحذوف في القرآن يغلب ظهوره في السياق أكثر من ظهوره في المقام. وقد يرجع ذلك إلى خصوصيّات السياق والمقام القرآنيين. الأوّل متميّز بالطول لشموله السور جميعها وبالترابط لإحالته على معان متشابهة تنتمي إلى حقول دلالية متكرّرة، والثاني لا يجتمع فيه الباثّ والمتقبّل في

---

(296) يشير الزمخشري إلى قول الله تعالى: "إذا الشمس كُوّرت... علمت نفس ما أحضرت" التكوير 1/81...14. وقوله: "إذا السّماء انفطرت... علمت نفسٌ ما قدّمت وأخّرت" الانفطار 1/82...5 (الكشّاف، ج 4، ص 197).

(297) البرهان، ج 3، ص 194.

(298) مفاتيح الغيب، مج 4، ج 7، ص 209. المتكلّم أي الله يعرف الفاعل بالضّرورة لذلك عددنا حذفه مقصودا.

(299) انظر على سبيل المثال الأنعام 43/6- الأنفال 48/8- النحل 63/16...

(300) الجامع، ج 7، ص ص 385/384.

فضاء واحد ممّا يُعسّر تعيين المحذوف بالاعتماد على المعرفة الحسيّة التي تفترض الاشتراك في الفضاء.

المبحث الثاني: تعدّد المعنى في حال غياب المعنى الماصدقيّ للكلمات:

رأينا أنّ المعنى الماصدقيّ يمكن أن يحضر واحدا فيغيب تعدّد المعنى ويمكن أن يحضر مجموعة مضبوطة فيكون الالتباس. ونعني بغياب المعنى الماصدقيّ عدم ظهوره بصفة قاطعة في السياق أو في المقام أي عدم ظهوره لا واحدا ولا مجموعة مضبوطة. ولا شكّ في أنّ الكلام مهما ينقطع عن مقامه يظلّ حاملا لحدود معنويّة ما قد تزيد وقد تنقص. فإذا قارنّا قولين أوّلهما جملة "أنا نريض" مكتوبة على ورقة يجدها أحد المارّة ملقاة في الأرض، وثانيهما جملة "هم من أصحاب النار" يقرؤها أحد الناس في بعض كتب السنّة، فلا ريب في أنّ معنيي الضميرين "أنا" و"هم" كليهما غائب. لكن لا ريب أيضا في أنّ المقام الذي لا يُظهر المعنى الماصدقيّ يحدّد لنا إطارا عامّا للمعنى الماصدقيّ الغائب، إن لم يكن بالإيجاب فعلى الأقلّ بالسلب، إذ نعرف أنّ ضمير المتكلّم في الجملة الأولى لا يمكن أن يُحيل على حيوان وأنّ ضمير الغائب في الجملة الثانية لا يمكن أن يدلّ على أصحاب الرسول... لذلك نؤكّد أنّنا إذ نشير إلى غياب المعنى الماصدقيّ لا نعني غياب تصوّر نسبيّ للمجموعة التي يمكن أن ينتمي إليها لكننا نعني غياب القطع به ممّا يجعله معنى ممكنا لا ضمن مجموعة قطعية- كما هو الشأن في باب الالتباس- لكن ضمن مجموعة ضبابيّة نتصوّر بعض خصائصها دون إمكان الجزم بها.

I-غياب المعنى الماصدقيّ للكلمات الرمزيّة[301]:

لقد أسلفنا تعريف الكلمات الرمزيّة وأسلفنا أنواع معانيها الممكنة وأسلفنا الإشارة إلى غياب معناها الماصدقيّ غالبا. وما ننشده في هذا المستوى هو التعرّض لإمكان تعدّد معاني هذه الكلمات عند غياب معناها الماصدقيّ. وقد انتهينا إلى انّها ثلاثة ضروب من التعدّد نتناولها من منظورات ثلاثة: نعرّف بها أوّلا إذ نبيّن تجليّات تعدّدها وأسسه، ونحدّد امتدادها ثانيا أي نحدّد الكلمات التي يمكن أن ينطبق عليها ضرب ما من ضروب التعدّد، ونضبط درجات تعدّدها ثالثا. ونعني بدرجات التعدّد قابلية الكلمة لأن يتعدّد معناها أي لأن يكون لها أكثر من معنى واحد من جهى ولأن يزيد عدد هذه المعاني المتعدّدة من جهى أخرى، وهذه قابليّة لها قوانينها الموجودة في اللغة ننشد ضبطها وبيان بعض وجوه تحقّقها في التفاسير القرآنية.

---

(301) بدانا في المبحث السابق بالكلمات الإشاريّة وثنّينا بالرمزيّة وعكسنا الترتيب في هذا المبحث منطلقين دائما من الأكثر شيوعا إلى الأقلّ شيوعا ومن الأصل إلى الفرع إذ الأصل في الكلمات الإشاريّة ظهور معناها الماصدقيّ والأصل في الكلمات الرمزيّة غياب معناها الماصدقيّ.

1-الضرب الأول من ضروب التعدّد: الاختلاف في انتماء العنصر إلى الكلمة المقولة: أو ضبابيّة الكلمة/المقولة.

أ-تعريفه:

لقد بينّا أنّ الكلمة الرمزيّة مقولة. وأشرنا إلى أن كلمة "قطّ" مثلا تقوم على تقديم مفهوم عامّ ماصدقاته الممكنة هي كلّ ما تنطبق عليه هذه التسمية[302]. ويمكن أن نقول إنّ الكلمة هي كالمجموعة الرياضيّة التي تتألّف من عناصر تنتمي إليها وفق شروط معيّنة[303]. فالكلمة وإن مَقْوَلَت العالم اعتباطا لا بدّ أن تحيل على أشياء متشابهة.

وتعدّد المعنى في هذا المقام لا يمكن أن يكون إلاّ اختلافا في انتماء عنصر من العناصر (أي موضوع ما un objet) إلى الكلمة/المقولة. ذلك أنّنا إذا اتفقنا في الإجابة عن السؤال الأول: "ما هو الموضوع أو المواضيع التي تنتمي إلى كلمة/مقولة ما؟" وجب أن نتّفق في الإجابة عن السؤال الثاني وهو "هل ينتمي العنصر "س" مثلا إلى تلك المقولة؟" ومن ثمّ فإنّ الاختلاف في الإجابة الأولى يمكن أن يؤدّي إلى اختلاف في الإجابة الثانية، والاختلاف في الإجابتين مظهر من مظاهر تعدّد المعنى الماصدقيّ للكلمة.

يمكن أن نقول إذا إنّ مظهر تعدّد المعنى هنا يتمثّل في الاختلاف في العناصر المنتمية إلى كلمة/مقولة ما بأن يُعتبر موضوع ما منتميا إليها في فهم أوّل وأن يعتبر ذلك الموضوع نفسه غير منتم إليها في فهم ثان. فلو أخذنا المثال التالي: "لا تذهب إلى العمل إذا كنت مصابا بمرض" فإنّ زيدا يمكن أن يعتبر صداعه الخفيف مرضا وفاطمة يمكن أن لا تعتبره مرضا. ففي هذا المثال نجد تعدّدا للمعنى الماصدقي لكلمة "مرض" قام على الاختلاف في انتماء بعض العناصر أو بعض المواضيع إلى الكلمة. ونجد أسّ التعدّد نفسه عند الجاحظ عن تصنيف الحيّة ضمن الحشرات أو السّباع[304].

وقد انطلقنا في تحديد هذا الضرب من التعدّد من تفاسير النصّ القرآني حيث وجدنا له أمثلة كثيرة. فمن ذلك الاختلاف في تفسير كلمة: "مريض" في قول الله تعالى: "يا أيّتها الّذينَ آمنُوا لا تقْربُوا الصّلاةَ وأنتُمْ سُكارَى حتّى تعلَمُوا ما تَقُولونَ ولا جُنُبًا إلاّ عابِرِي سبيل حتَّى تغْتسِلُوا وإن كُنتْ مرضَى أو على سَفَر أو جاء أحدق منكمْ منَ الغَائِط أو لاَمسْتُم النّساءَ فلم تَجِدُوا ماءً فتيَمَّمُوا صَعيدًا طيّبا

---

[302] يميّز الدارسون بين أصناف أربعة للمفهوم. المفهوم الإجماليّ "ويطلق على جميع الصّفات المشتركة بين أفراد الصنف الواحد" والمفهوم الحاسم "أي مجموع الصفات الذاتيّة التي يتألّف منها الحدّ" و"المفهوم الضمنّي" وهو "مجموع الصفات الداخلة في الحدّ والصفات التي تلزم عنها لزوما منطقيّا والمفهوم الذاتيّ وهو "مجموع الصفات التي يدلّ عليها اللفظ في ذهن فرد معيّن أو في أذهان معظم الأفراد في إحدى الجماعات (المعجم الفلسفي، ج 2، ص 404). والمفهوم الذي يفيدنا في هذا المستوى من البحث أي مستوى المعنى الماصدقيّ الظاهر هو المفهوم الإجمالي والحاسم على حين أنّنا نعرض لما يشابه المفهوم الضمنيّ في مجال المعنى الماصدقيّ الضمنيّ ونعرض لما يماثل المفهوم الذاتيّ عند وقوفنا على المعنى الالتزاميّ.

[303] هناك مجموعات رياضيّة يمكن تحديد عناصرها دون وجود أيّ رابط بين هذه العناصر، بيد أنّها لا تشبه الكلمة غذ الكلمة لا تحيل على جملة من العناصر إلاّ إذا ما اشتركت هذه العناصر في بعض الخصائص التي جمعها في مجموعة واحدة.

[304] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان، بيروت، دار الجيل، 1988، ص ص 29/28.

فامْسحُوا بوُجُوهِكم وأيدِيكُم إنّ اللهَ كانَ عفُوًّا غفورًا" (النساء 43/4). فقد اختلف المفسّرون في انتماء بعض العناصر إلى كلمة "مرضى"، فبينما ذهب ابن عبّاس وابن مسعود والسّدي والضحّاك ومجاهد وقتادة إلى أنّ الجرحى هم من المرضى الذين يجوز لهم التيمّم، نفى الحسن ذلك وكان "لا يرخّص للجريح التيمّم"[305]، وقد نتج عن هذا الاختلاف في أحد الأخبار موت رجل مشجوج الرأس لم يسمح له بالتيمّم لأنّه لم يعتبر مريضا[306].

ونذكّر بأنّ تعدّد معنى الكلمة الماصدقيّ لا يعني تعدّد مفهومها (intension)، فالمفهوم- في صنف التعدّد هذا- واحد والماصدق متعدّد. والمفسّرون ولا سيّما الفقهاء حاولوا مثلا الاتّفاق في مفهوم كلمة: "زنى" وتدقيقه بأنّه: "عبارة عن إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرّم قطعا"، ولكنّهم مع ذلك اختلفوا في حدود مقولة الزنى فرأى بعضهم اللواط زنى ونفى البعض الآخر انتماءه إلى الزنى[307].

وهذا الصنف من التعدّد مردّه ضبابيّة حدود المقولة (flou de la catégorie) وهي ضبابيّة أكّدها العرفانيّون ولا سيّما القائلون بعلم دلالة الطّراز (La sémantique du prototype)[308].

ب-امتداد هذا الصنف من التعدّد:

الضبابيّة تنشئ تعدّدا يشمل كلمات اللغة الرمزيّة كلّها، ونحن نعتبره تعدّدا قائما بالقوّة في طبيعة اللغة في علاقتها بالواقع إذ ليست الكلمات/المقولات إلاّ مجموعات حدودها ضبابيّة. ومردّ هذه الخاصيّة عدم قدرتنا على معرفة مقولات الأشياء في الواقع بشكل قطعيّ، ونودّ فيما يلي أن نثبت عدم القدرة هذا.

إنّ معرفتنا بالواقع لا تكون إلاّ عبر الحواسّ أو عبر التجريد، وتماثلها معرفتنا بالأشياء أو بالماصدقات المنتمية إلى كلمة/مقولة فهي لا تكون إلا بالتمثيل أو بتحديد المفهوم.

فأما التمثيل فهو كلّ تجسيم في الواقع لشيء ما بالإشارة إليه أو رسمه بشكل من الأشكال، ويكون بطريقتين استقصائيّة وغير استقصائيّة. الطريقة الاستقصائيّة تقوم على تعداد كلّ العناصر المنتمية إلى الكلمة/المقولة وهي وإن كانت نظريّا ممكنة في مجال الرياضيات مثلا فإنّها تعسر بل تستحيل إجرائيّا في الواقع فلا يمكن أن نتصوّر شخصا يعدّد جميع الطاولات أو جميع العصافير الموجودة في الكون ناهيك عن تلك التي يمكن أن توجد فيه كما يعسر بل يستحيل أن نجد من

---

[305] مجمع البيان، ج 3/ 4، ص 81.

[306] أحكام القرآن، ج 1، ص 441.

[307] مفاتيح الغيب، مج 12، ج 23، ص ص 134/132.

[308]Sémantique et Cgnition, pp- 20/21.
Pour une Logique du sens, pp- 150/183.
La sémantique du prototype, p- 143.

يعلّم طفلا استعمال كلمة "أين" بالوقوف عند كلّ الجمل التي وردت فيها هذه الكلمة. وحتى إن بدت بعض الكلمات/المقولات متألّفة من عنصر واحد فإنّ الإشكال لا يُحلّ. صحيح أنّ القمر في عالمنا واحد ولكن من يستطيع القطع بأنّه واحد في جميع العوالم الممكنة؟

وأمّا التمثيل غير الاستقصائيّ فيكون بتبيّن شيء في الواقع عبر الحواسّ وتسميته. وهو من الوسائل الأساسيّة لتعلّم اللغة إذ "تحسن الإشارة عند الحضور إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشر والمشار إليه"[309] وذلك "على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلّم لغة والديه إذا تكرّرت منهما الإشارات"[310]. ولا يكون ضرب المثال دائما بنيّة التعليم المباشرة بل هو في أغلب الأحيان نتاج تفاعل الإنسان مع كلّ من الواقع واللغة، فنحن "عندما كنّا أطفالا نتعلّم اللغة ونكتسب كلمات وجملا بسيطة بالترابط المباشر مع التجارب المناسبة"[311].

وكثيرا ما أشار كواين إلى التمثيل طريقة من طرق تعلّم اللغة عند تصوّره عالم السّلالات اللساني (L'ethnologue linguiste) في قبيلة لا يعرف لغتها ويحاول تعلّمها عبر الملاحظة في البداية، وهي من مستلزمات التمثيل[312].

ومهما يكن أسّ نظريّة اكتساب اللغات- سواء اكان التجريب شأن نظريّة كواين أم البنائيّة شأن نظريّة بياجي أم الفطرة شأن نظريّة شومسكي[313]- فإنّ التمثيل حاضر دائما وسيلة عمليّة من وسائل تعلّم اللغة إذ "يستحيل تعلّم أي معنى من المعاني دون الاستناد إلى التعاريف الإشاريّة"[314]. ولسنا هنا في مقام مناقشة نظريّات كواين أو بياجي أو شومسكي ولا تقديم نظريّة في تعلّم اللغة لكنّنا نريد أن نثبت أن التمثيل غير قادر على حصر حدود الكلمات/المقولات أي غير قادر على منع إمكان تعدّد المعنى القائم على الاختلاف في انتماء عنصر من العناصر إلى الكلمة/المقولة.

ذلك أنّ التمثيل يكون بضرب مثال واحد أي إنّه لا يقدّم إلاّ نموذجا ممكنا للشيء الممثّل وعنصرا واحدا ممكن الانتماء للكلمة. ولا تتحقّق القدرة على تعيين سائر العناصر إلاّ بضرب من الاستقراء الناقص وهو غير قطعيّ إذ "ربّما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه"[315]. فإذا تعلّمت كلمة "قطّ"

---

(309) القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ج 5، ص ص 175/174.

(310) السابق، ج 15، ص 106.

(311) Quine en perspective, p- 30.

(312) W-O-Quine : Relativité de l'ontologie et Autres essais, Parisn Montaigne, 1977, pp- 13/14.
Le Mot et la chose, pp- 60/61.

(313) كواين يسعى إلى إنشاء تصوّر للدلالة وضعيّ يختلف عن تصوّر رسل الذهني وعن تصوّر فريغ المفهومي. وبنائيّة بياجي مختلفة عن توليديّة شومسكي. ويمكن التعمّق في المسألة بالنظر في:
Quine en perspective, p- 60.
Massimo Piattelli-palmarini : (Organisé et recueilli par) : Théories du langage, Théories de l'apprentissage : La débat entre Jean Piaget et Naom Chomsky. Paris, Seuil, 1979.

(314) La philosophie anglo-saxonne, p- 218.

(315) المعجم الفلسفيّ، ج 1، ص 73.

برؤيتك قطا اسود فقد تحتار نظريّا في تسمية قطّ أبيض قطّا. وإذا مُثّل لك الفنجان بعُروة فقد تحتار في تسمية كوب شبيه بالفنجان لكن بلا عروة فنجانا.

ثمّ إنّ التمثيل يكون في نقطة زمانيّة ومكانيّة مخصوصة يعسر بيان حدودها في الفضاء المسترسل. فالأشياء في الواقع مسترسلة بصفاتها من جهى وبمتضمّناتها من جهة أخرى، وإذا أشرت إلى وردة مثلا جاز أن تشمل الإشارة الوردة كلّها أو ورقة منها أو لونها الأحمر وجاز أن تشير إلى الوردة وأنت تريد التمثيل لنبتة. وقد وجد لسانيّ كواين المفترض نفسه بإزاء هذه الإشكالات جميعها عند محاولته تعلّم لغة القبيلة انطلاقا من الملاحظة. فلا يمكنه الجزم بأنّ القائل: "هذه أرنب" مشيرا إلى شيء ما لا يعني مثلا "هذا حيوان"[316]. ولعلّ قصور التمثيل كان سبب متاعب آدم وحواء واحفادهما إلى اليوم. ذلك أنّه "لمّا سمع آدم عليه السلام قوله تعالى: "ولاَ تقْرَبا هذه الشَّجَرةَ" ظنّ أنّ النهي إنّما يتناول تلك الشجرة المعيّنة. فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع. إلا أنّه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لأنّ مراد الله تعالى من كلمة "هذه" كان "النوع لا الشخص""[317].

وللسبّب نفسه أي لاتّصال التمثيل بنقطة زمانيّة ومكانيّة مخصوصة، لا يمكن أن يشمل التمثيل الكلمات الدالّة على أشياء لا تتجسّم مباشرة في الواقع. فرغم تجسّم الأشياء حسيّا فإنّها لا تكون مفردة بل مجتمعة في علاقتها بعضها ببعض، وهذا شأن كلمات مثل: "دولة" أو "سلوك". فصحيح أنّه يمكن تمثيل كلمة "قطّ" بمجرّد الإشارة إلى قطّ ولكن لا يمكن تمثيل كلمة "مطلّق" بمجرّد الإشارة إلى شخص مطلّق ولا تمثيل كلمة "أعزب" بمجرّد الإشارة إلى شخص أعزب، لذلك يقرّر كواين "أنّ معنى هذه الكلمة يتجاوز ظواهر الصور التي تنشئه ويخصّ أشياء لا يمكن لنا معرفتها إلا بطرق أخرى"[318] ولذلك ينتمي القول "هذا أعزب" مثلا إلى مقولة الجمل غير العيانيّة (phrases non observationnelles)[319].

وننتهي مما سبق كلّه إلى أنّ التمثيل قاصر عن ضبط حدود الكلمة/المقولة ضبطا مطلقا، وبذلك تظلّ هذه الحدود ضبابيّة. فماذا عن تحديد المفهوم وهو الطريقة الثانية في معرفة حدود الكلمات/المقولات؟

نعني بالمفهوم هنا intension، ومفهوم المحمول "د" عند المتكلّم "س" وفق كرناب (Carnap) "الشرط العام الذي يجب أن يحقّقه الشيء "أ" لكي يقبل "س" أن يسند المحمول "د" إلى "أ""[320]. وهو بعبارة أخرى مختلف الشروط التي تمكّننا من التقرير بانتماء عنصر من العناصر في الواقع إلى كلمة/مقولة ما.

---

[316] Quine en perspective, p- 70.

[317] مفاتيح الغيب، مج 2، ج 3، ص 14، والآية من سورة البقرة 35/2.

[318] Le mot et la chose, p- 78.

[319] Quine en perspective, p- 65.

[320] Théories du signe et du sens, T- 2, p- 93.

ويمكن القول إنّ المفهوم هو السّمات الأساسيّة التي تجمع جملة من العناصر ضمن مقولة واحدة. وتحديد المفاهيم أمر أساسيّ يمكّننا من تحديد الماصدقات. فإذا ما استثنينا التمثيل فإنّ الإنسان لا يصبح قادرا على تعيين الشيء "أ" باعتباره كرسيّا إلاّ إذا تعرّف إلى جملة الشروط التي تمكّن من تسمية شيء ما كرسيّا. فـ"تحديد المفاهيم يسبق إمكانات الاستعمال الماصدقيّ ويؤسّس له"[321] وتحديد مفهوم كلمة/مقولة ما يكون بتعريفها فقد قال لويس (Lewis): "إنّ مفهوم لفظ ما محدّد بكل تعريف سليم له"[322].

ويميّز الفلاسفة بين التعريف والحدّ، فالأوّل يهدف إلى "تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها"[323] والثاني "هو القول الدال على ماهية الشيء وهو تعريف كامل"[324]. على أنّنا في هذا المقام لا نميّز بينهما بل نُدرجهما في التعريف بمعناه العامّ أي كلّ مفسّر لغويّ يحاول أن يضبط خصائص شيء ما بما يمكّن من تعيين ماصدق الكلمة الدالّة على ذلك الشيء.

والتعاريف قد تختلف في طرقها عند المناطقة- الذين ضبطوا ضروبا دقيقة مختلفة لها[325]- وعند اللسانيين، فالتحليل التقطيعي (analyse componentielle) للكلمة يعرّفها ببيان سماتها الدلاليّة (traits sémantiques) والتحليل التوليدي يقدّم عناصر المعجم بمحمولات لها أدلّة مخصوصة والمعاجم اللغويّة العاديّة تقدّم لك مقابلا للكلمة بذكر بعض خصائصها[326]. وقد يختلف موضع التعريف فيرد في كتاب مختصّ أو كتاب تبسيطيّ وقد يكون تعريفا شفويّا، وقد يكون مقدّم التعريف مختصّا أو غير مختصّ أو في منزلة بينهما. على أنّ هذه الاختلافات لا تهمّنا لأنّ كلّ تعريف بكلمة في نظرنا إنّما يهدف إلى حمل المتقبّل على تعيين ما صدق الكلمة[327]. لذلك يمكن في كلّ الأحوال أن نتساءل عن إمكان إحاطة التعريف بهذا الماصدق؟ فنحن نريد الإجابة عن السؤال التالي: "هل يمكن أن يكون التعريف مهما يدقّ محيطا بالشيء بما يمنع إمكان تعدّد المعنى المستند إلى الشكّ في انتماء شيء ما إلى كلمة/مقولة ما؟".

---

(321) Sémiotique et Philosophie du langage, p-87.

(322) Théories du signe et du sens, T- 2, p- 96.

(323) المعجم الفلسفي، ج 1، ص 305.

(324) السابق، ج 1، ص 447.

(325) للتفاصيل انظر: مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق التقليدي، بيروت، دار الطليعة، 1990، ص ص 80/74.

(326) يذكر مارتان مختلف طرق التعريف بالكلمة في كتابه: "Pour une Logique de sens" ص ص 54-60.

(327) إذا كان التعريف خاطئا فإنّه يهدف أيضا إلى تعيين ماصدق الكلمة وذلك سواء اكان منشئ التعريف صادق النيّة أم كاذبها. على أنّ التعريف الخاطئ قد لا ينجح في تمكين المتقبّل من تعيين ماصدق الكلمة، وللخطإ مظاهر عديدة كأن لا يكون للتعريف علاقة بالكلمة (مثال تُعرّف كلمة كلب بـ"آلة لغسل الثياب) أو أن يكون التعريف ناقصا (كأن يُعرّف كلب بأنّه حيوان فقط، فهذا التعريف لا يمكّن من تحديد ماصدق كلمة كلب). ونحن واعون بأنّ النّقص في التعريف ليس سمة قطعيّة إذ يعسر تعريف التعريف الناقص إلاّ أنّ هذا لا ينفي ظهور هذا النقص بوضوح في بعض الأحيان.

إنّ من اهمّ طرق التعريف بالكلمة محاولة تحديد الصفات الجوهريّة للشيء الذي تحيل عليه الكلمة. والتمييز بين الجوهريّ والعرضيّ قائم منذ أرسطو، ويشابهه حديثا تمييز بعض اللسانيين بين المكوّن (composant) أو المعنم (séméme) من جهة والمكوّن المفترض (virtuème) من جهة أخرى[328].
وهذه الطريقة في التعريف تميّز بين الجمل التحليليّة (analytique) القائمة على خصائص الشيء الجوهريّة[329] والجمل التركيبيّة (synthétique) القائمة على الخصائص العرضيّة. فمن الأولى قولك: "القطّ حيوان" ومن الثانية قولك: "القطّ أسود"[330]. ولذلك فـ"إذا تحدّد مفهوم واضح أي اجتماع لازم لشروط ضروريّة فإنّه يقابلها على المستوى الماصدقيّ مقولة حدودها مضبوطة بوضوح. وإذا وجدنا من جهة أخرى مفهوما متألّفا من سمات مستقلّة ومتكافئة... قابله ماصدق متألّف من عناصر لها حكم واحد داخل المقولة"[331].
وقد نقد كواين ثنائية التمييز بين الجمل التحليليّة والجمل التأليفيّة معتبرا أنّ الجمل التحليليّة تعتمد مفهوم الترادف وهو مقابل لمبدإ الماصدقيّة (principe d'extensionnalité) الذي تقوم عليه فلسفته. وليس هذا مجال التوسّع في بيان كيفيّة اعتماد الجمل التحليليّة لمفهوم الترادف[332] على أنّهمجال التذكير بأنّ الترادف في بحثنا ليس ذا أسّ مفهوميّ بل هو ذو أسّ المفهومية ماصدقيّ لأنّه لا يتحقّق إلاّ بتماثل المعاني الماصدقيّة لا.
والمهم أن نشير على أنّ التمييز بين الجوهريّ والعرضيّ تصوّر مثاليّ لا يمكن أن يتحقّق في الواقع عند نظرنا في الكلمات/المقولات، إذ يعسر القطع بتمييز صارم بين خصائص الشيء الجوهريّة وخصائصه العرضيّة. وقصور التعريف عن القطع بحدود المقولة له في نظرنا تجلّيان:
+ كلّ الأشياء في الواقع يمكن أن تشمل الحالات الجانبيّة (périphériques)[333] أو الهامشيّة (marginales)[334]. وبعبارة أخرى فلكلّ الأشياء صورة مختلفة عن الطّراز المتصوّر. ولو افترضنا مثلا كلاما مطبوعا ومنشورا يتألّف من عشرين صفحة فهل نسمّيه كتابا أي هل ينتمي إلى الكلمة/المقولة كتاب؟ يمكن أن تختلف الإجابة من شخص إلى آخر ولن يساعدنا تعريف كلمة كتاب لأنّه لا يحدّد بالضرورة عدد الصفحات التي ابتداء منها نعتبر

---

[328]La sémantique du prototype, p- 37.
Pour une Logique de sens, pp- 60/60.
[329] الجملة التحليليّة هي جملة صادقة بمعناها وحده والجملة التأليفيّة جملة تصدق بعرضها على التجربة.
[330]La sémantique du prototype, p- 23.
[331] السابق، ص 26.
[332] لمزيد التفاصيل انظر:
Quine en perspective, pp- 18/21.
[333]La sémantique du prototype, p- 156.
[334]Le mot et la chose, p- 190.

شيئا ما، كتابا، فهل هذا العدد خاصيّة جوهريّة أم عرضيّة؟ ويمكن أن نستعير مثالا آخر من فيلمور (Fillmore) فهل يمكن أن نسمّي البابا المسيحيّ أعزب وهل تنطبق هذه الكلمة على زوج من اللوطيين. قد نتردّد في الإجابة رغم معرفتنا بتعريف الأعزب بأنّه: "رجل كهل غير متزوّج"[335].

ولم يستطع اللغويّون رغم اتّفاقهم في تحديد مفهومي الاسم والفعل أن يتّفقوا في انتماء بعض الكلمات الجانبيّة إلى إحدى المقولتين[336]. ولن نتعجّب عندئذ إذا ما تأكّدنا أنّ المتكلّمين لا يتّفقون في الخصائص الجوهريّة للأشياء مهما تكن هذه الأشياء بسيطة يتعاملون معها دائما[337].

+ وحتّى إذا ما تغاضينا عن الحالات الجانبيّة فإنّ التعريف يظلّ مع ذلك قاصرا عن الضّبط القطعيّ لحدود الكلمات/المقولات لأنّ بعض هذه الكلمات تحيل على أشياء لا يمكن الاتفاق في خصائصها. فلو طلبنا من مجموعة من متكلّمي اللغة تحديد الأشياء المتّصفة بصفة "جميل" مثلا لما اتّفقوا في تحديد ما ينتمي إلى هذه الكلمة الصفة. ذلك أنّها كلمة لا يمكن أن تُعرّف بذكر خصائصها الجوهريّة. فالجمال يعرّف بـ"تناسب الأعضاء" وبأنّه صفة تلحظ في الأشياء وتبعث في النفس سرورا ورضى[338] وهو تعريف لا يمّكن من تحديد الماصدق لا لقصور فيه بل لطبيعة مفهوم الجمال المعياريّة كما سنرى.

واستنادا إلى ما سبق يمكننا التقرير بأنّ تحديد مفهوم الكلمة بتعريفها لا يمكن أن يمنع الاختلاف في انتماء بعض العناصر إلى بعض الكلمات/المقولات. ولا يمكن بذلك أن يمنع تعدّد معناها. وهذا يؤكّد لنا ما أسلفناه من إقرار عدد كبير من الدارسين المحدثين أنّ حدود المقولات ضبابية. ولئن أسلفنا أنّ هذه الضبابيّة هي الأسّ الأوّل لتعدّد معنى الكلمات الرمزيّة فلا بدّ أن نؤكّد أنّها ضبابيّة تتفاوت من كلمات إلى أخرى بما يجعل إمكان هذا النوع من تعدّد المعنى- على شموله- متفاوتا بدوره من كلمات إلى أخرى.

ت-درجات التعدّد:

من المنطقيّ أن التعدّد القائم على الشكّ في انتماء أشياء جانبيّة إلى المقولة أقلّ أهميّة من التعدّد القائم على الشك في انتماء أشياء أصليّة إلى المقولة. ذلك أنّ العناصر الجانبيّة أو الحدوديّة وإن عسر القطع بها أقلّ عددا من العناصر الأصليّة المنتمية إلى مقولة ما.

---

[335] La sémantique du prototype, p- 34.

[336] انظر مثلا: أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، (د-ت)، ج 1، المسألة الرابعة عشرة: "نعم وبئس فعلان هما ام اسمان"، ص 97.

[337] Pour une Logique su sens, pp- 61/63.

[338] المعجم الفلسفيّ، ج 1، ص 407. ونلاحظ أنّ التعريف الأوّل بالبنية والثاني بالوظيفة، وكلاهما لا يمكّن من تحديد ماصدق المعرّف.

ولذلك انطلقنا في تحديد درجات التعدّد من الأقلّ إمكانا إلى الأكثر، فبدأنا بالتعدّد الأقلّ أهمية ذاك القائم على الشكّ في انتماء أشياء جانبيّة إلى المقولة ووجدنا أنّ:

-أقلّ الكلمات عرضة للتعدّد في هذا المقام هي الكلمات المحيلة على أشياء حسيّة بسيطة.

-ثمّ تأتي الكلمات القائمة على الاسترسال في المجالات المختلفة. والمسترسل "عند الفلاسفة هو الذي لا تتميّز أجزاؤه بعضها عن بعض أي "الذي ليس له أجزاء بالفعل" فـ"لا يتألّف حاليا من عناصر متمايزة... (و) لا يحضر في الذّهن عن طريق عناصره"(339).

ويكون الاسترسال مستندا إلى مقولة الزمان في كلمات مثل "طفل" أو "شابّ" أو "كهل" او "شيخ"، فلا يمكن أن نقرّر- إلاّ عبر تواضع اعتباطيّ- لحظة نكفّ فيها عن تسمية شخص ما كهلا لنسمّيه شيخا. ويكون الاسترسال مستندا إلى الكمّ في كلمات مثل طويل وقصير... فهل ينتمي شخص طوله متر وسبعون صم إلى الكلمة/المقولة طويل أم لا؟(340). ويكون الاسترسال في مجال الدرجة في الكلمات المحيلة على الألوان مثلا. ولذلك لا نستطيع "أن ندقّق كم على يمين الأصفر وعلى يسار الأزرق يمكن أن نجد شيئا لا ينفكّ اعتباره أخضر"(341) ولذلك يمكن أن نختلف في انتماء لون جانبي مّا إلى الأخضر.

ولهذا الصنف من التعدّد تجسّم في تفسير القرآن انطلاقا من إشارة الله تعالى إلى الدّين بقوله: "...وَلاَ تسْأمُوا أنْ تكتُبُوهُ صغيرا أو كبِيرا إلى أَجَلِه ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عندَ اللهِ وأَقْوَمُ للشَّهَادَةِ..." (البقرة 280/2). فقد تساءل الرازي عن إمكان انتماء الحبّة والقيراط إلى الدّيْن الصغير(342). وهذا ما لا يمكن القطع به لأنّ كلمة "صغير" من الكلمات القائمة على الاسترسال.

ونؤكّد أنّ هذا الصّنف من الضبابيّة لا يخصّ إلاّ الحالات الجانبيّة إذ يعسر الحديث عن شابّ عمره سبعون سنة(343). ويعسر نفي اللون الأخضر عن المزيج النّصفي بين الأصفر والأزرق مثلا.

أمّا الصنف الثاني من التعدّد وقد أسلفناه فيقوم على الشكّ في انتماء أشياء أصليّة إلى المقولة. ويتحكّم فيه ثلاثة عناصر يزيد بوجودهما إمكان التعدّد وهي التجريد والذاتيّة والغرابة. وغالبا ما يشمل العنصران الأوّلان الأفعال وما اتّصل

---

(339) السابق، ج 2، ص 326.

(340) مثل هذه الأسئلة كانت منطلقا لنشأة المنطق الضبابيّ (logique floue). لمزيد التفاصيل انظر:
Bernadette Bouchon Meunier : La logique floue, Paris, Puf, Coll : Que sais-je ? 1993.

(341)La mot et la chose, p- 186.

(342) ومفاتيح الغيب، مج 4، ج 7، ص 125.

(343) لا نهتمّ في هذا المقام بالاستعمالات المجازيّة التي قد تجيز اعتبار من في سنّ السّبعين شابا أو من في سنّ العشرين شيخا.

بها من أسماء، بينما يشمل العنصر الثالث الأسماء والأفعال. ذلك أنّ جلّ الأفعال لا تحيل على ذوات أو وحدات محسوسة خلافا للأسماء غير المتّصلة بالفعل[344].

+فأمّا التجريد فهو يصف "الممكن الذي لا يكون متحيّزا ولا حالاّ في المتحيّز"[345]، أي إنّه يشمل كلّ الكلمات الدالّة على ما لا يتجسّم مباشرة للحواسّ فلا يمكن الاتّصال به عبر الحواسّ في نقطة زمانيّة ومكانيّة واحدة[346] فكلمات فكلمات مثل "أكل" أو "نائم" أو "جلوس" لا تُعدّ مجرّدة خلافا لكلمات مثل "تفكير" أو "دولة" أو "شفقة". ويشير فتغنشتاين إلى ثنائية المجرّد والمحسوس هذه[347]. أمّا كرناب فيذهب إلى أنّ الكلمات المجرّدة التي لا يمكن تحقيق ماصدقها تحقيقا تجريبيّا هي كلمات لا معنى لها، ولذلك هي لا تنشئ أقوالا بل "أقوالا زائفة" (pseudoénoncés). وفي هذا الإطار نجده ينتقد نصّا شهيرا لهيديغر (Heidegger) فيه كثير من الكلمات المجرّدة لينتهي إلى انّه نصّ يتألّف من كلام فارغ من المعنى[348]. ولفتغنشتاين في التراكتاتوس موقف مشابه إذ يشير إلى القضايا التي لا معنى لها، وهي في نظره تلك التي تعبّر عن أشياء لا يمكن تحقيقها (vérifier) بالاستناد إلى ماصدق الكلمات المؤلّفة لها[349]. ولذلك كانت "المسألة المتعلّقة بوجود مفهوم شكليّ لا معنى لها"[350]. أمّا كواين فهو يلغي كلّ الأفعال التي تفيد موقفا قضويّا (attitude propositionnelle) شأن "رغب" أو "ظنّ"[351]. ولا شكّ في أنّ موقفيْ كرناب وفتغنشتاين المذكورين يندرجان في نطاق موقفهما الفلسفيّ من الميتافيزيقا ولا شكّ في انّ موقف كواين مردّه سعيه إلى الحفاظ على مبدإ الماصدقيّة كما ضبطه، أمّا دارس اللغة الطبيعيّة فمن المفروض أن لا يرى الكلمات المجرّدة فارغة من المعنى بل هي قابلة لتعدّد المعنى لأنّ حدودها مائعة ضبابيّة قد تؤدّي إلى الاختلاف في العناصر المنتمية إليها.

وقد وجدنا في القرآن كثيرا من الكلمات المجرّدة التي اختلف المفسّرون في العناصر المنتمية إليها. وهذا شأن مفهوم الاستطاعة اللازمة للحجّ في قوله الله تعالى: "...ولله على النّاسِ حجُّ البيْتِ منِ استَطَاعَ إليْهِ سبيلاً..." (آل عمران 97/3). فقد رأى المالكيّون أنّ "الاستطاعة هي قوّة الجسم فقط وأنّ من عدَمَها وقدر على زاد وراحلة فهو غير مستطيع" وقال الشافعيّون "الاستطاعة إنّما هي الزاد والراحلة فقط وإنّ قوّة الجسم ليست استطاعة" ويقول ابن حزم: "إنّ قوّة

---

[344]Sémantique et Cognition, pp- 131/132.

[345] كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 195.

[346] أسلفنا أنّ المجرّدات لها تجسّم في الواقع الحسّي غير أنّه تجسّم غير مباشر قائم على علاقات بين ضروب من التجسّم مباشرة فالمجرّد جماع للمحسوس وفق تركيب ما، وهو تركيب له بدوره تجسّم في الواقع الحسّي.

[347]Méthodes de logique, p- 231.

[348]Jean Gérard Rossi : La philosophie analytique, Paris, Puf, 1993, Coll : Que sais-je ?, pp- 51/52.

[349]Mélika Ouelbani : Wittgenstein et Kant, Le dicible et le connaissable, Tunisie, Cérès, 1996, p- 25.

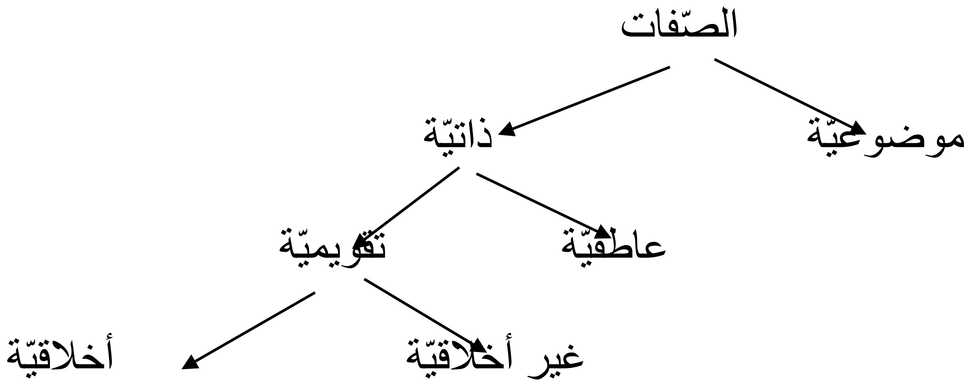
[350]Tractatus, p- 57.

[351]La philosophie anglo-saxonne, p- 320.

الجسم دون الراحلة استطاعة وإنّ الزادة والراحلة وإن كان واجدهما مقعد الرجلين مبطل اليدين أعمى، أنّه مستطيع بماله"[352].

ولعلّ أقصى درجات التجريد يتّصل بالتصوّرات الماورائية التي يعجّ بها القرآن في إشارته إلى الكائنات الأخرويّة شأن الملائكة. فقد تعدّدت أشكال الملائكة المتصّورة بين اعتبار الملائكة من الذوات المتحيّزة واعتبارها ذواتا غير متحيّزة بل جواهر قائمة بأنفسها[353].

+أمّا الذاتيّة (subjectivité) فتعني أنّ الإنسان في تحديده لماصدق بعض الكلمات يستند إلى مفهومها الذي يقوم على شحنات معياريّة فرديّة يختلف تفسيرها من شخص إلى آخر وهي شحنات لا يمكن تقنينها وضبطها موضوعيّا. فلئن كان من الطبيعي أن النزعة الذاتيّة موجودة في تعاملنا مع جميع الكلمات فلا شكّ أيضا في وجود عناصر مشتركة في رؤيتنا للواقع تمكّننا من الاتفاق نسبيّا في تعيين بعض الأشياء[354] وهذا الاتفاق هو ما يميّز الكلمات الموضوعيّة. وقد صنّفت أوركيوني الكلمات الصّفات إلى موضوعيّة وذاتيّة وفق الجدول التالي[355]:



وسواء أكانت الكلمة عاطفيّة أم تقويميّة فإنّ ضبطها يستند في كلّ الأحوال إلى معايير فرديّة وهي بذلك تندرج ضمن الكلمات الذاتيّة كما أثبتت أوركيوني. ولكنّنا نميّز بين الكلمات التقويميّة الأخلاقيّة وغير الأخلاقيّة، فالصنف الثاني من الكلمات لا يدخل عندنا في الكلمات الذاتيّة إذ يمكن تحديد مقياس يضبطه ويمكن الاتّفاق في هذا المقياس أو التواضع عليه. ولذلك اعتبر كليبر (Keiber) أنّ صفات من قبيل: طويل/ قصير وثقيل/خفيف مثلا تدخل ضمن الكلمات الموضوعيّة في مقابل كلمات مثل جميل/ قبيح أو طيّب/ شرّير... وأكّد أن الكلمات الموضوعيّة تدلّ على "أنّه يمكن للإنسان أن "يقيس" أشياء الواقع المحيط"[356] باعتماد مقاييس مختلفة، لكنّ هذا القياس مستحيل مع الكلمات الذاتيّة. ولذلك يمكننا

---

[352] الإحكام، مج 2، ص ص 356/355.

[353] مفاتيح الغيب، مج 1، ج 2، ص 175.

[354] نسبيّة الاتفاق تتصل بما أسلفناه من إمكان الاختلاف في تحديد الحالات الجانبيّة.

[355] L'énonciation : De la subjectivités dans le langage, p- 83.

[356] La sémantique du prototype, p- 93.

أن نقرّر أن لا ننعت رجلا بطول القامة إلاّ إذا تجاوز طوله المتر والثمانين صم ويمكن أن نعمّم هذا المقياس إذا تواضعت عليه جماعة من الناس. ويمكننا أن نقول إنّ زيدا أطول من عمرو بثلاثة صنتمترات، ولكن لا يمكن لنا أن نحدّد بالدقّة نفسها المقياس الذّي يجعلنا ننعت رجلا ما بأنّه شرير ولا يمكن أن نقول إنّ زيدا شرّ من عمرو بدرجة من الشرّ محدّدة.

وإذا نظرنا في المعاجم لاحظنا أنّ الكلمة الذاتيّة عادة ما تعرّف بالدور أو بكلمة ذاتيّة أخرى مرادفة لها أو مقابلة. فمن تعريف الدور تعريف الزينة بأنها ما يتزيّن به ومن التعريف بالكلمات الذاتيّة المرادفة تعريف فعل زان بحسّن وزخرف ومن التعريف بالكلمات الذاتيّة المقابلة تعريف الزّين بأنّه ضديد الشَّين[357]. وما هذا إلاّ مثال تؤكّده أمثلة أخرى فـ"صلُح" تعرّف بأنّها: ضدّ "فسد"، و"فسد" تعرّف بأنّها ضدّ "صلح"[358].

ونجد مفسّري القرآن كثيرا ما يختلفون في انتماء بعض العناصر إلى الكلمات الذاتيّة وهو اختلاف يولّد تعدّدا في معنى الكلمات الماصدقيّ . وقد تجسّم هذا التعدّد في تحديد معنى كلمة "الطيّبات" في قول الله تعالى: "يسْألونَكَ ماذَا أُحِلَّ لهُمْ قُلْ أحِلَّ لكُم الطيِّباتُ..." (المائدة 4/5) إذ اختلف أبو حنيفة والشافعي في انتماء لحم الخيل إلى الطيّبات. فـ"لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال أبو حنيفة ليس بمباح. حجّة الشافعي أنّه مستلذّ مستطاب"[359].

ويظهر ضربث الاختلاف نفسه في قول الله تعالى: "... ولاَ يُبْدِين زينتَهنَّ إلاّ مَا ظَهَر منها..." (النور 31/24). فكلمة "زينة" ذاتيّة إذ يختلف تصوّر الزينة من شخص إلى شخص ومن عصر إلى عصر. وقد اختلف بعض المفسّرين في حدود الكلمة /المقولة "زينة" فـأنكر بعضهم وقوع اسم الزينة على الخلقة" وذهب آخرون إلى "أنّ الخلقة داخلة في الزينة"[360].

وخُصِّصت الزينة بأنّها "الظاهرة"، وكلمة الظاهرة من الكلمات المجرّدة لأنّها لا تشير إلى شيء محسوس بل إلى تصوّر نسبيّ يختلف وفق المقام. ولذلك اختلف المفسّرون في العناصر المنتمية إلى الزّينة الظاهرة[361] فأدرج بعضهم قدم المرأة ضمن الزينة الظاهرة التي يجب إخفاؤها وأنكر البعض الآخر ذلك[362]. ورأى البعض الشّعر منتميا إلى مقولة الزينة الظاهرة بينما أكّد آخرون خروجه عن تلك المقولة[363].

---

(357) محمد بن علي بن منظور: لسان العرب، بيروت، دار لسان العرب، (د-ت)، مادّة (ز.ي.ن).
(358) السابق: مادّة (ص.ل.ح) ومادّة (ف.س.د).
(359) التحرير والتنوير، ج 6، ص 112.
(360) مفاتيح الغيب، مج 12، ج 23، ص 206.
(361) يقول الطّبري في جامع البيان، ج 9، ص 303: "وذلك مختلف في المعنيّ منه بهذه الآية".
(362) مفاتيح الغيب، مج 12، ج 23، ص 207.
(363) التحرير والتنوير، ج 18، ص 207.

وقد شمل الخلاف كلمات ذاتيّة ذات شحنة أخلاقيّة مثل كلمة "سفيه" في قول الله تعالى: "ولاَ تُؤْتُوا السُّفهاءَ أموالكُمْ التي جَعَلَ اللهُ لكُمْ قِيَمًا..." (النساء 5/4). فقد تباينت مواقف المفسّرين من انتماء المرأة إلى مقولة السّفيه[364]. وليس هذا الاختلاف بغريب إذا علمنا أن كلمة السفيه عُرفت في المعجم تعاريف تنتمي كلّها إلى المجال الذاتي الأخلاقيّ المختلف فيه فالسّفيه هو عديم الحلم أو الجاهل أو رديء الخلق[365].

وفي الإطار نفسه اختلف في حدود مقولة "غير الإربة" الذين يجوز لهم النظر إلى زينة النساء الخفيّة انطلاقا من قول الله تعالى: "...ولاَ يُبدِينَ زينَتهُنّ إلاّ لبُعولَتِهنّ... أو التّابعين غيْر أولِي الإِرْبَة من الرّجَال..." (النور 31/24). فرأى بعضهم الشيخ منتميا إليها ورآه بعضهم الآخر خارجا عن عناصرها[366]، والبحث في مدى رغبة الشيخ في النساء متمكّن في التعدّد لأنّ تحديد مقولة الشيخ ذاتها متعذّر.

ومن الكلمات القرآنيّة التي جمعت بين التجريد والذاتيّة نجد كلمتَيْ "محكمات ومتشابهات" الواردتين في قول الله تعالى: "هُو الّذي أنَزَلَ عليَك الكتاب مِنْهُ آياتٌ محْكَمَات هُنَّ امُّ الكتاب وأُخَرُ متشابهات..." (آل عمران 7/3). وقد نتج عن اختلاف المفسّرين في معنى هاتين الكلمتين وعن اتّصالهما بصفات القرآن وخصائصه أن أصبحت مسألة المحكم والمتشابه واحدة من أهمّ مسائل علوم القرآن[367]. وافترق المفسّرون في تحديد ما ينتمي إلى المحكم وما ينتمي إلى المتشابه أي إنّهم اختلفوا في حدود الكلمتين المقولتين. وأسّ هذا الاختلاف تجريد الكلمتين من جهة وذاتيهما من جهة أخرى، فلئن أمكن تعريف المحكم بأنّه "ما أحكم" والمتشابه بأنّه "ما تشابه" ولئن أمكن تحديد المحكم لغويّا بأنّه المتقن واصطلاحيّا بأنّه ما لا يتطرّق النقص والاختلاف إليه أو بأنّه ما أحكمته بالأمر والنهي وبيان الحلال والحرام، ولئن أمكن تحديد المتشابه لغويّا بأنّه غير المحكم واصطلاحيا بأنّه ما لا يُدرك إلاّ بالتأويل أو بأنّ أصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني[368]، فإنّ هذه التعاريف تقوم إمّا على الدور أو تعتمد كلمات هي بدورها في حاجة إلى بيان حدودها شأن "الاتقان" و"التأويل" و"اشتباه اللفظ" مثلا. ومفهوم الكلمة يكون عاجزا عن تحديد معناها الماصدقيّ لا لقصور فيه ولكن لطبيعة الكلمة التي لا يمكن أن تعرّف إلاّ بألفاظ مجرّدة أو بأقوال ذاتيّة لا معيار محدّد يضبطها. ولذلك اختلف المفسّرون في معنيي المحكم والمتشابه الماصدقيّين،

---

(364) أحكام القرآن، ج 1، ص 318.

(365) وقد اهتّمت فاطمة المرنيسي بهذه الكلمة في كتابها:

Le Harem politique- Le prophète et les femmes, Paris, Albin Michel, 1987, pp- 158/161.

(366) أحكام القرآن، ج 3، ص 1362.

(367) البرهان، ج 2، ص ص 89/68- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، بيروت، عالم الكتب، (د.ت)، ج 2، ص ص 13/2.

(368) التعريف اللغويّ من لسان العرب مادة (ح.ك.م) ومادة (ش.ب.ه). والتعريف الاصطلاحي في البرهان، ج 2، ص ص 69/68. وفي الإتقان، ج 2، ص 2.

فتجد من يرى أنّ المحكم هو الناسخ وأنّ المتشابه هو المنسوخ وتجد من يعتبر أنّ المحكمات هي ثلاث آيات في سورة الأنعام وأنّ المتشابهات هي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور وتجد من يؤكّد أن المتشابه ما اختُلف فيه من أحكام القرآن ومن يرى انّه ما تقابلت فيه الأدلّة[369]. وتجد الآية نفسها يصنّفها بعض المفسّرين ضمن المحكم وسواهم ضمن المتشابه فمن ذلك قول الله تعالى: "وجَعلْنَا على قُلُوبِهم أَكِنَّةً أنْ يفْقَهُوهُ وفي آذانِهِم وَقْرًا..." (الأنعام 25/6- الإسراء 46/17)، فهي محكمة عند الجبريّ متشابهة القدريّ، وآية: "وجُوهٌ يومئِذٍ ناضِرةٌ- إلى ربِّها ناَظِرَةٌ" (القيامة 22/75-23) هي من المحكم عند مثبت الرؤية على حين أنّها تنتمي إلى المتشابه عند نافي الرؤية الذي يقرّ بإحكام الآية: "لا تدرِكُه الأبْصارُ..." (الأنعام 103/6)[370]. والأمثلة على الاختلاف في تحديد مقولتي المحكم والمتشابه كثيرة جدّا حتى أنّ الرازي يقول: "واعلم أنّك لا ترى طائفة في الدنيا إلاّ وتسمّي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة"[371]. ومهما تكن الخلفيّات المذهبيّة التي تحكم تصنيف آيات القرآن إلى محكم ومتشابه فإنّ هذا الاختلاف لا بدّ له في الأصل من مسوّغ لغويّ إذ كلّ نعدّد للمعنى الماصدقيّ –باستثناء الأخطاء- أسّه اللغة.

+ والأسّ الثالث لتعدّد معنى الكلمة/المقولة بعد التجريد والذاتية هو الغرابة. وهو أسّ نسبيّ خلافا للأسّين السابقين. ذلك أنّ التجريد والذاتيّة صفتان تسمان معنى الكلمة ولا تغيبان إلاّ عند تغيّر ذلك المعنى. أمّا الغرابة يحدّدها الاستعمال في زمان ومكان معيّنين. فالكلمة الغريبة التي يفرضها الاستعمال تتحوّل بمرور الزمان إلى كلمة شائعة. لذلك تحدّد الكلمة الغريبة بأنّها تلك التي يرى العارفون باللغة المنتمون إلى عصر ما أنها غريبة. وللغرابة مظاهر مختلفة أهمّها ان تكون الكلمة غير شائعة أو غير معروفة.

فقد تكون الكلمة بدالّها ومدلولها نادرة الاستعمال في اللغة غير أن "المتقبّل المثالي" قادر على تحديد معناها. وقد يكون المتكلّم هو سبب غرابة الكلمة بطريقتين. أولاهما أن يكون دالّ الكلمة معروفا مشيرا إلى معنى معيّن غير أنّ المتكلّم يستعمله للدلالة على غير ذلك المعنى فيفصم بذلك العلاقة المتواضع عليها بين الدالّ والمدلول، وثانيتهما أن ينشئ المتكلّم دالاّ غير مستعمل ويربطه بمدلول مخصوص مستندا إلى نوع من المواضعة الفرديّة. والإمكانيّتان المذكورتان تخرقان المواضعة اللغويّة الجماعيّة إذ أنّ "كلّ اسم موضوه للدلالة على ما سبق في علم المخاطب بكون ذلك الاسم دالاّ عليه"[372]. ولذلك لا يُسمح بالمواضعة

[369] الإحكام، مج 1، ص 521.
[370] مفاتيح الغيب، مج 4، ج 7، ص 185.
[371] المصد السابق، ص 188.
[372] شرح الكافية، ج 1، ص 156.

المذكورة إلاّ بشرط أن نصف المصطلحات المُحدثة التي يفسّرها أصحابها بأنها غريبة. ولذلك أيضا نؤكّد أنّ الكلمة الغريبة هي تلك التي يجهل مستعملو اللغة معناها. وتكون إمّا متألّفة من دال مستعمل في اللغة، لا يتلاءم مدلوله المعروف مع سياق الكلمة ومقامها أو متلّفة من دال ومدلول كلاهما غير معروف.

وقد أسلفنا أنّ اعتماد الكلمات الغريبة قد يعوق التواصل إلاّ إذا فسّر المتكلّم معنى تلك الكلمات. على أنّ من الأقوال اللغويّة ما يخرق هذا الشرط إن بقصد القائل أو بغير قصده في حال ضياع القول المفسّر أي عدم اتّصال المتقبّل بالقول كلّه، وفي كلتا الحالتين يعمد المتقبّل في تحديد معنى الكلمة الغريبة إلى سياقها ومقامها. فإن قطعا بمعناها خرجنا من مبحث غياب معنى الكلمات الرمزيّة إلى المبحث السابق أي حضور معناها في السياق والمقام وإن لم يقطعا بمعناها محدِّديْن إطارها العام فإنّ غرابة الكلمة تكون من أسس ضبابيّة المقولة.

وفي القرآن كثير من الكلمات الغريبة التي ظهر معناها في السياق والمقام[373]. وفيه كلمات أخرى لم يستطع المفسّرون تحديد معانيها وإن حاولوا "تصيّدها"[374] من السياق. ولعلّ من أشهرها كلمة "أبّ" في قول الله تعالى: "وفاكهةً وأَبًّا" (عبس 31/80). فالسياق يبيّن أنّ الأبّ مما يؤكل ومقام المعرفة اللغويّة يبيّن أنه ليس فاكهة إذ "لا يقع العطف على استواء إلاّ أن تجعل الكلام الثاني على غير معنى الكلام الأول"[375]. ولكنّ هذا التحديد لم يمنع ضبابيّة المقولة، فقد اعتبر بعض المفسّرين الثمار الرطبة منتمية إلى مقولة الأبّ[376] ورأى آخرون عدم انتمائها إليها واقتصار الكلمة على ما تأكله البهائم من العشب[377].

2-الضرب الثاني من ضروب التعدّد: الاختلاف في العنصر المقصود من الكلمة المقولة:

أ- تعريفه:

نتجاوز في هذا المستوى ضبابيّة الكلمة المقولة لنفترض جدلا الاتّفاق في عناصرها. ويكون التعدّد هنا بالاختلاف في ماصدق الكلمة المقصود في السياق والمقام. ففي الضرب الأول من التعدّد كان الخلاف شكّا في انتماء المعنى إلى

(373) اعتمد المفسّرون في تحديد معاني الكلمات الغريبة على الأشعار وعلى كلام العرب. انظر مثلا الإتقان، ج 1، ص ص 133/113. وبقطع النظر عن صحة الروايات التي ذكروها وهي روايات يمكن أن يشكّ فيها المؤرّخ لأسباب ليس هذا مقام عرضها فإنّ ما يهمّنا من المنظور اللساني هو أنّ معاني الكلمات الغريبة عن ظهرت في السياق أو المقام واتّفق في ذلك الظهور المفسّرون فإنّ تعدّد المعنى يغيب. وإن ظهر أكثر من معنى واحد في السياق أو المقام فإنه تعدّد يدخل في باب التباس المعاني وقد اسلفناه. أمّا إذا لم يظهر المعنى في السياق والمقام وشمل أكثر من مقولة واحدة فإنّ تعدّده يدخل في باب الاشتراك الذي سنعرض له. على حين أنّه إذا لم يظهر معنى الكلمة الغريبة في السياق والمقام وشمل مقولة واحدة فإنّ تعدّده الممكن يدخل في بابنا هذا أي ضبابيّة حدود المقولة.

(374) البرهان، ج 1، ص 291.

(375) المقتضب، ج 3، ص 279.

(376) هؤلاء يميّزون بين الفاكهة والثمار الرّطبة خلافا للزركشي الذي اعتبر "الفاكهة تدخل في الثمار الرطبة"، البرهان، ج 1، ص 296.

(377) الجامع، ج 19، ص 222.

الكلمة أي في عناصر الكلمة المقولة. وفي هذا الضرب الثاني قد يحصل الاتّفاق في انتماء المعنى إلى الكلمة إلاّ أن التعدّد يكون عند اختيار المعنى المقصود داخل السياق والمقام. ويظهر هذا الضرب من التعدد في تفاسير القرآن ظهورا مطّردا من ذلك مثلا أنّ مفسّري قول الله تعالى: "...ولاَ تَقْرَبا هذه الشجرة..." (البقرة 35/2) "اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن مسعود أنها الكرم وعن مجاهد وقتادة أنها التين"[378]. فلا أحد من المفسّرين المذكورين شكّ في أنّ التين أو الكرم أو البرّ والسنبلة أشجار ولذلك لم يستند تعدّد المعنى هنا إلى ضبابيّة الكلمة المقولة "شجرة" بل إلى اختيار واحد من معاني الشجرة الممكنة.

ب- امتداده:

لقد بيّنّا أنّ الضرب الأول من التعدّد- الذي يقوم على ضبابيّة حدود الكلمة المقولة- تعدّد يمكن أن يشمل كلّ كلمات اللغة بدرجات متفاوتة. وفي مقابل ذلك لا يمكن أن يشمل ضرب التعدّد الثاني إلاّ الأسماء الخاصّة والأفعال.

-الأسماء الخاصّة: أسلفنا أنّها عندنا في مقابل الأسماء العامّة، وأشرنا إلى أن الفرق بين الأسماء العامة والأسماء الخاصة هو أنّ الاسم العامّ ما دلّ على كلّ أفراد الجنس في حين أنّ الاسم الخاصّ هو ما لا يستغرق معناه جميع أفراد الجنس بل بعضها فحسب[379]. وإذا أردنا التمييز بين هذين الصّنفين وجدنا بعض القرائن التمييزيّة منها:

* أنّ الأسماء التي تُسبق بالسور "كلّ" أو ما دلّ على معناه (مثل جميع...) هي من الأسماء العامّة[380]. ويمكن أن تفيد "كلّ" الإحالة على جميع أفراد الجنس معا، كما يمكن أن تفيد الإحالة عليهم منفردين. ففرق في المعنى بين قولك: "كلّ المتفرّجين يدفعون خمسين دينارا" وقولك "كلّ متفرّج يدفع خمسين دينارا" إلا أن هذا الفرق لا يهمّنا في هذا المقام لأنّ كلمتي "المتفرّجين" و"متفرّج" كلتيهما تحيل على جميع المتفرّجين أي جميع أفراد الجنس. والسماء العامة المسبوقة بكلّ كثير في القرآن منها عبارة "على كلّ شيء قدير" مسندة إلى الله في آيات كثيرة (فصّلت 39/41- الشورة 9/42- الأحقاف 33/46- الحديد 2/57- الحشر 6/59- التغابن 1/64- الطلاق 12/65...) ومنها تعميم العذاب أو الثواب أي الحساب على الناس جميعا في قول الله تعالى مثلا: "...وَلَتُجْزَى كلُّ نفس بما كسَبتْ..." (الجاثية 22/45) وقوله عزّ وجلّ: "وجاءتْ كلُّ نفسٍ معها سائِقٌ وشهيدٌ" (ق 21/50) وقوله تعالى: "كلُّ امرِئ بما كسبَ رهين" (الطور 21/52).

---

[378] مفاتيح الغيب، مج 2، ج 3، ص 6.

[379] أي إنّ الاسم الخاصّ يمكن أن يدلّ على مجموعة مخصوصة من أفراد الجنس أو على واحد منهم فحسب.

[380] نذكّر بأنّ هذا التقرير يخصّ ما كان من القوال واردا بمعناه الوضعيّ إذ يختلف الأمر في باب المجاز.

وجميع الأسماء العامّة في اللغة لا تقبل إلاّ صنفا واحدا من أصناف التعدّد وهو الصنف الأول الذي أسلفناه أي الاختلاف في انتماء العنصر إلى الكلمة/المقولة.

أمّا السماء التي تُسبق بالسور "بعض" أو ما دلّ على معناه- مثل "مِنْ" المفيدة للتبعيض وأسماء الإشارة وسواها- فهي من الأسماء الخاصّة الدالّة على بعض أفراد الجنس. ولا بدّ أن نميّز بين "بعض" متبوعة بكلمة في الجمع و"بعض" متبوعة بكلمة في المفرد. ففي الحالة الأولى نكون إزاء كلمة خاصة بالمعنى الذي ذكرناه (أي دالّة على بعض أفراد الجنس) مثل القول: "مرضت بعض شويهاتي" أو قول الله تعالى: "وإِذْ أَسَرَّ النبيُّ إلى بعْضِ أزْواجِه حديثا..." (التحريم 3/66). وفي الحالة الثانية نكون إزاء تجزئة للكلمة مثل القول: "أعطني ورقة أو بعض ورقة" أو قول الله تعالى: "...قالَ لَبِثْتُ يومًا أو بَعْض يوْمٍ..." (البقرة 259/2). وفي الحالة الأولى نحن إزاء مجموعة تحتويها مجموعة أخرى أي إزاء علاقة تضمُّنٍ امّا في الحالة الثانية فنحن إزاء علاقة جزء بكلّ أي علاقة انتماء. وقد وردت في القرآن كلمات كثيرة تأكّدت خصوصيّتها ببعض الأسوار التي تسبقها شأن: "ومِنَ النّاسِ مَنْ يقولُ آمنَّا باللهِ..." (البقرة 8/2) أو "ولو تقَوَّل عليْنا بعضَ الأقاويلِ" (الحاقّة 44/69).

* وإذا لم تظهر الأسوار مباشرة- وهذا هو الأغلب في الكلام- فإنّ التمييز بين العامّ والخاصّ يكون وفق السياق والمقام استنادا إلى بعض القرائن منها:

أ-إنّ الكلمة التي تُسند إليها صفة عرضيّة لا يمكن أن تكون عامّة. ونعني بالصفة العرضيّة كلّ صفة لا تشمل جميع أفراد الجنس شأن القول: "القطط مريضة". فكلمة "القطط" هنا لا يمكن أن تكون عامّة لأن المرض ليس صفة تنطبق على كلّ القطط.

أمّا إذا أُسنِدت إلى الكلمة صفة جوهريّة- أي صفة يمكن أن تشمل جميع أفراد الجنس- فإنّ الكلمة في غياب السور يمكن أن تكون عامّة أو خاصّة ومن ذلك القول: "القطط يمكن أن تصاب بمرض". فكلمة "القطط" هنا يمكن أن تكون عامّة دالّة على جميع أفراد جنس القطط ويمكن أن تكون خاصّة دالّة على مجموعة من القطط مضبوطة. وليس استعمال الكلمة في صيغة الجمع شرطا فمكان الالتباس بين الكلمة العامّة والخاصّة إذ قولك: "القطّ يمكن ان يصاب بمرض" لا ينفي ذلك الالتباس وغن حوّر التخصيص من قابليته الدلالة على نوع من القطط ومفردات منها إلى قصره إيّاه على قابليّة الدلالة على المفرد فحسب. وهذا شأن قول الله تعالى: "خَلَق الإنسانَ" الرحمان 3/55)، فصفة الخلق جوهريّة تشمل جميع افراد الجنس أي كلّ الناس فيجوز أن تكون الكلمة عامّة على أنّه لا شيء في الآن نفسه

يمنع دلالتها على مفرد خصّصه بعض المفسّرين بآدم وبعضهم الآخر بالرسول[381].

ب- وتكون الكلمة خاصّة قطعا بدلالة المقام المنطقيّ فمن ذلك أنّه عادة ما لا يكون العنصر نفسه فاعلا ومفعولا. وإذا قيل "زار القومُ القومَ"، فإنّ القوم الزائرين غير القوم المزُورين. وهذا شأن قول الله تعالى: "الذينَ قال لَهُمُ النّاسُ إنّ النّاسَ قد جمعُوا لكُمْ فاخْشَوْهُمْ..." (آل عمران 173/3). فقد "قام الدليل على أنّ المراد ههنا بعض الناس لا كلّهم، فوجب الوقوف عند ذلك لقيام الدليل عليه"[382]. أمّا إذا كان الفعل المسند إلى عنصر ما فعلا قائما على المشاركة فإنّه يجوز أن تكون الكلمة عامّة، وهذا شان القول: "المؤمنون للمؤمنين إخوة".

غير أنّ القطع باعتبار الكلمة خاصّة أو عامّة ليس ممكنا دائما وغن وضّحه المقام في كثير من الأحيان[383]. وقد ينتج عن إمكان الخلط هذا تعدّد في المعنى هو التباس يشمل بعض الكلمات التي يُختلف في كونها خاصّة أو عامّة[384]. وكثيرا ما تجسّم هذا الضرب من الالتباس عند تفسير القرآن في أصناف متنوّعة من الكلمات منها:

- بعض الكلمات المبدوءة بالألف واللام حيث يجوز اعتبار الألف واللام جنسية أو عهديّة[385]. ويظهر هذا في قول الله تعالى على لسان سليمان: "وتفقَّد الطَّيْرَ فقالَ ما لي لا أرَى الهُدْهُدَ..." (النمل 20/27). فيجوز أن تكون الألف واللام في كلمة "الطير" جنسية والكلمة عامة ومعناها الماصدقيّ غائبا ويجوز أن تكون الألف واللام للعهد والكلمة خاصّة ومعناها الماصدقيّ حاضرا هو ذاك الهدهد المفرد[386].

وكثير من الكلمات التي تقبل اللبس بين الخصوص والعموم جاءت في مركّب بالموصول إذ "الألف واللام... تكون موصولة بمعنى الّذي"[387]، والموصول وصلته هما "كاسم واحد"[388] لذلك يعاملان معاملة الاسم الرمزيّ الواحد. وقد وجدنا من مفسّري القرآن من يقبل تصنيف المركّب الموصوليّ ضمن العام أو الخاصّ. فالطبري مثلا ينظر في قول الله تعالى: "إنَّ الذينَ يكْتُمُون ما أنْزَلْنَا منَ البيِّنَاتِ والهُدى منْ بَعْدِ ما بيَّنَّاهُ للنّاس في الكتاب أولئك يَلْعَنُهم الله ويلعنهم اللاَّعِنُونَ" (البقرة 159/2). ويذهب إلى التأويل الخاصّ إذ يعتبر أنّ

---

[381] مجمع البيان، ج 10/9، ص 299.

[382] الإحكام، مج 1، ص 339.

[383] L’hyponymie revisitée : Inclusion et Hiérarchie, p- 31.

[384] أشار بلانشي (Blanché) إلى هذا الصنف من الالتباس معتبرا إنّه نقيصة من نقائص اللغات الطبيعيّة تحاول اللغات الصناعيّة أن تتجنبها. Introduction à la logique contemporaine, p- 17.

[385] ليس العهد هنا حضوريّا ولا ذكريّا لأنّ الصّنفين يحيلان على حضور المعنى الماصدقيّ لا على غيابه. ويمكن النظر في صالح الكشو: مظاهر التعريف في العربية، صفاقس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 1997، ص ص 407- 408.

[386] الجامع، ج 13، ص 178.

[387] شرح المفصّل، ج 3، ص 143.

[388] السابق، ص 152.

كاتمي البيّنات والهدى هم علماء اليهود وأحبارهم وعلماء النصارى. وهو نفسه يقبل التأويل العام إذ يعتبر أنّ الآية "معنيّ بها كلّ كاتم علما فرض الله تعالى بيانه للنّاس"[389].

وألطف ما في هذا النوع من التعدّد دلالته على مواقف المفسّرين الفكريّة "المذهبيّة". وظهر ذلك مثلا في تفسير قول الله تعالى "ليسَ البِرُّ أنْ تُوَلُّوا وجُوهَكم قِبَلَ المشرِق والمغرب ولكنّ البِرَّ مَنْ آمنَ باللهِ واليومِ الآخرِ والملائكةِ والكتابِ والنبيّينَ وآتى المال على حُبِّهِ ذوِي القُرْبَى واليتَامَى والمساكينَ وابنَ السّبيلِ والسَّائِلِينَ وفي الرِّقابِ واقامَ الصلاة وآتى الزّكاةَ والمُوفُونَ بعَهدِهِم إذَا عَاهَدُوا والصابرِينَ في البَأْسَاءِ والضرَّاءِ وحين البأسُ أولئِكَ الذين صدقوا وأولئِكَ هم المُتَّقونَ" (البقرة 177/2). فالطبرسي الشيعي عند تفسيره للذين آمنوا بالله واتّصفوا بالصفات المذكورة- وقد رآهم كثير من المفسّرين مجموعة عامة[390]- يخصّصهم في أمراء المؤمنين إذ يقول "واستدلّ أصحابنا بهذه الآية على أنّ المعنيّ بها أمير المؤمنين عليه السلام"[391]. أمّا ابن العربي فهو يذكر قول الله تعالى: "وَعدَ اللهُ الّذينَ آمنُوا مِنكُم وَعمِلُوا الصَّالحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم في الأرْضِ كمَا اسْتخْلَف الذينَ مِنْ قَبلِهِم ولَيُمَكِّنَنَّ لهُم دينَهُم الذي ارْتَضَى لهُم ولَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بعدِ خوفِهِمْ أمْنًا يعْبُدُونني لا يُشْرِكونَ بي شيْئًا ومَن كَفر بعْدَ ذلكَ فأولئِكَ هُمُ الفاسِقُون" (النور 55/24). ويشير ابن العربي إلى تفسيرين مخصوصين لعبارة "الذين آمنوا وعملوا الصالحات". الأول تفسير مالك الذي يعدّ الآية قد نزلت في ابي بكر وعمر والثاني تفسير لبعض العلماء يتبنّاه ابن العربي فيجعل الخلفاء الأربعة أبا بكر وعمر وعثمان وعليّا هم المؤمنين عاملي الصالحات المذكورين في الآية[392]. وتفسير مالك يقوم على تنزيه الخليفتين الأوّلين دون عثمان وعليّ، أمّا تفسير ابن العربي فيقوم على الرّفع من شأن الخلفاء الأربعة جميعا وعلى تنزيه عثمان وعليّ من مطاعن بعض المسلمين. ولذلك نجد صاحب أحكام القرآن يعمد إلى أسلوب سجاليّ ليردّ على من ينكر نزول الآية في عثمان وعلي، فينعت المنكر بالجاهل الغبيّ أو المتهاون المنافق. ويدحض رأي القائل بعمومية المؤمنين عاملي الصالحات المذكورين في الآية إذ لا "محلّ تنفذ فيه هذه الموعدة الكريمة إلاّ من تقدّم من الخلفاء الأربعة"[393].

وفي السياق نفسه نجد مفسّرين يخصّصون قول الله تعالى: "إنَّ الّذينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمنُوا ثُمَّ كفَرُوا ثُمّ ازدَادُوا كُفرًا لمْ يكُنِ اللهُ ليغْفِرَ لهُمْ ولا لِيَهْدِيَهُمْ سبيلا" (النساء 137/4). فيعتبرون أنّ "هذه الآية نزلت في أبي بكر وعمر وعثمان آمنوا

[389] جامع البيان، ج 2، ص 57.

[390] جامع البيان، ج 2، ص 107- مفاتيح الغيب، مج 3، ج 5، ص 49.

[391] مجمع البيان، ج 2، ص 478.

[392] أحكام القرآن، ج 3، ص 1381/1380.

[393] المصدر السابق، ج 3، ص 1383.

بالنبيّ أوّلا ثم كفروا حيث عرضت عليهم ولاية عليّ ثم آمنوا بالبيعة لعيّ ثم كفروا بعد موت النبيّ ثم ازدادوا كفرا بأخذ البيعة من كلّ الأمّة"[394].

ومهما تكن الخلفيّات الفكريّة التي تجعل المفسّرين يخصّصون ما اتّصل من الكلمات بالألف واللام[395] فإنّ الاختلاف بينهم ما كان له أن يحصل لولا وجود الأسّ اللغويّ المتمثّل في الالتباس الجائز أحيانا بين عمومية الكلمة وخصوصيتها.

وقد اسلفنا أن الضرب الثاني من التعدّد- أي الاختلاف في العنصر المقصود من الكلمة المقولة- لا يشمل إلاّ الأسماء الخاصّة أو الأفعال. ثد حدّدنا ما نعنيه بالأسماء الخاصّة وإمكانات التباسها بالعامّة أحيانا، وبقي أن نحدّد معنى خصوصيّة الأفعال.

- الأفعال: لا ريب في أنّ الأفعال لا تنطبق عليها مقولتا التعميم والتخصيص بنفس شكل انطباقها على الأسماء، فالفعل لا يدلّ على أفراد الجنس لا كلّها ولا بعضها. وعندما نتحدّث بالنسبة إلى الفعل عن التعدّد القائم على الاختلاف في اختيار العنصر المقصود من المقولة فإنّنا لا نعني الاختلاف في أفراد الجنس المقصودين بل الاختلاف في اختيار تجسّم الفعل المقصود. ومن هذا المنظور يكون الفرق بين شربي التعدّد المذكورين بالنسبة إلى الأفعال هو أنّ الأوّل يقوم على الشكّ في انتماء واحد من إمكانات تجسّم الفعل إلى الكلمة المقولة بينما يقوم الثاني على الاختلاف في اختيار العنصر الفعليّ المتجسّم دون الشكّ في انتمائه إلى المقولة. وهذا هو الفرق بين ما مضى من تعدّد معنى كلمة "الطيّبات" نتيجة لاعتبار الخيل منتمية إليها حسب الشافعي وخارجة عنها حسب أبي حنيفة، وتعدّد معنى الطّهارة في قول الله تعالى: "ويسْألُونَك عنْ المَحِيضِ قُلْ هَو أذًى فاعَتزِلُوا النساء في المحِيضِ ولاَ تَقْرَبُوهُنّ حتّى يطْهَرْنَ..." (البقرة 222/2). فقد اختلف المفسّرون في تجسّم الطهارة فاعتبرها بعضهم انقطاع الدم والبعض الآخر الاغتسال بالماء وآخرون الوضوء للصلاة وذهب غيرهم إلى أنّها غسل الفرج[396] بيد أنّ هؤلاء جميعا يتّفقون في أنّ هذه الاختيارات كلّها هي من إمكانات تجسّم الطهارة أي أنّها عناصر تنتمي إلى الكلمة/المقولة، ولا يفترقون إلاّ في اختيار العنصر المقصود منها في سياق الآية.

ت- درجات التعدّد:

إذا كان هذا الضرب من التعدّد يقوم على الاختلاف في العنصر المختار من الكلمة المقولة فمن المنطقيّ أن تزيد درجة هذا التعدّد كلّما زادت العناصر الممكن اختيارها أي كلّما اتّسعت المقولة، وذلك استنادا إلى مبدإ بسيط يقول إنّه كلّما كثرت

---

[394] التفسير والمفسّرين، ج 2، ص ص 35/34.

[395] التردّد بين الخاصّ والعامّ كان أسّا لاختلافات مذهبيّة كثيرة ذكرنا بعضها ويمكن الإحالة على بعضها الآخر. انظر التفسير والمفسّرون، ج 2، ص ص 81/80 في تفسير الآية 13 من سورة البقرة، والمرجع نفسه ص 319 في تفسير الآيتين 106/105 من سورة آل عمران وص 321 في تفسير الآية 103 وما بعدها من سورة الكهف.

[396] جامع البيان، ج 2، ص 398.

الإمكانات زادت الاحتمالات. وقد انتهينا إلى أنّ اتّساع الكلمة صنفان اتّساع معجميّ واتّساع تركيبيّ.

ت1- الاتساع المعجميّ:

أسلفنا أنّ الضرب الثاني من التعدّد لا يشمل إلاّ الأسماء الخاصّة والأفعال. ومعاني الأسماء الخاصّة الممكنة هي متضمّناتها أو عناصر مفردة على حين انّ معاني الأفعال الممكنة هي ضروب تجسّمها أو متضمّناتها. والمتضمّنات وضروب التجسّم هي نوع يشمل عناصر كثيرة، أمّا الكلمات المفردة فواحد مخصوص. ويمكن أن نقرّر من الآن أنّ الكلمات التي تقبل أن يكون معناها نوعا ومفردا أكثر قابلية لتعدّد المعنى من تلك التي لا تقبل إلاّ أن يكون معناها نوعا. فكلمة "حيوان" في قولك: "رأيت أمس حيوانا" تقبل أن يكون معناها نوعا فيُفسّر الحيوان بأنّه قطّ أو دبّ أو سلحفاة... وتقبل نفس الكلمة التفسير المفرد إذ يُعتبر أنّ معناها الماصدقيّ هو الكلب المخصوص "فلان"، أما كلمة: "عمل" في قولك مثلا "يقوم زيد بعمل" فإنها لا تقبل إلاّ التفسير النوعي حيث يمكن تفسير العمل بالفلاحة أو التجارة أو الحكاية... ولكن لا يمكن أن تقبل كلمة "عمل" تفسيرا مفردا.

ولذلك ميّزنا في باب الاتّساع المعجميّ بين الكلمات التي لا تقبل إلاّ اختيارا نوعيّا من جهة، وتلك التي تقبل اختيارا نوعيّا ومفردا وتلك التي لا تقبل إلاّ اختيارا مفردا من جهة أخرى.

* الكلمات التي تقبل تفسيرا نوعيّا فحسب:

هناك كلمات من خصائصها الجوهريّة أنّها لا تقبل إلاّ تفسيرا نوعيّا وهناك كلمات من خصائصها العرضيّة أنّها لا تقبل إلاّ تفسيرا نوعيّا. فالأولى لا تقبل التفريد مطلقا والثانية لا تقبل التفريد في بعض السياقات.

وتمثّل الأفعال أهمّ عناصر الصنف الأول من الكلمات. فهي لطبيعتها لا يمكن أن تدلّ على مفرد إذ الفعل لا يدلّ على ذات بل على حدث. ويتّصل بالفعل في هذه الخاصيّة المصادر بجميع أنواعها إذ هي في الأصل أسماء أحداث تحدّد من المعاني "ما كان غير شخص... نحو الضّرب والأكل والظنّ والعلم"[397].

أمّا الصّفات المتّصلة بالأفعال- مثل أسماء الفاعلين وأسماء المفعولين والصفات المشبّهة وصيغ المبالغة- وأسماء الجنس فهي تقبل التفريد في كلّ الأحوال إلاّ إذا كانت عامّة، وقد أسلفنا أنّ الكلمات العامّة لا تدخل في ضرب التعدّد الثاني الذي نهتمّ به في هذا المستوى. لذلك نعتبر أنّ الأسماء المذكورة تقبل دائما التفسيرين النوعي والمفرد إمّا أحدهما أو كليهما. ومن هنا لن نقف في ما يلي

[397] أبو بكر بن السرّاج: كتاب الأصول في النحو، بغداد، مطبعة النّعمان، 1973، ج 1، ص 38.

إلاّ على الأفعال وأسماء الأحداث لأنّها الكلمات الوحيدة التي لا يمكن أن يكون معناها إلا نوعا.

لقد أشرنا إلى أنّ تعدّد هذه الأنواع الممكنة يستند إلى أسّ واحد هو الاتّساع المعجميّ. ونعني بالاتّساع المعجميّ كثرة العناصر الممكنة الانتماء إلى الكلمة المقولة. ولاتّساع الفعل شكلان:

أوّلهما متّصل بالتجريد فكلّما كان الفعل أوغل في التجريد كثرت ضروب تجسّمه الممكنة. والفعل المجرّد مقابل (opposé) لما يسمه الدارسون العرفانيون بالأعمال الأوليّة (actes primitifs) أو ما يسمّى أفعال العمل (verbes d'activité)[398]. وهي تمثال الأعمال الحسيّة البسيطة كالمشي والأكل والأخذ... ويمكن التدرّج في تعقّد الأعمال حتى نصل إلى الأفعال المجرّدة التي لا يمكننا التعرّف إليها إلاّ من خلال تجسّمها الحسّي. فالفعل المجرّد يمكن أن يتجسّم في فعل مجرّد آخر إلا أن هذه المرحلة من التجسّم تظلّ وسطية تفترض تجسيما آخر حتى نصل إلى مستوى التجسّم الحسّي. ويمكن توضيح هذا التصوّر بمثال فلو أخذنا فعل "أحسن" في قولك: "لقد أحسن فلان إلى فلان" فإنّ الإحسان يمكن أن يتجسّم في المواساة مثلا والمواساة التي هي فعل مجرّد يمكن أن تتجسّم في إقراض شخص آخر بعض المال أو في مداواته، والمداواة يمكن أن تتجسّم في تطهير جرح أو في إجراء عمليّة جراحيّة أو في مناولة شراب ما... وليس هذا سوى مثال يبيّن لنا أن ضروب تجسّم الفعل تكثر بتجريده أي إنّ إمكان تعدّد معانيه يزيد كلّما زادت درجات التجريد.

وزيادة إمكان التعدّد النظريّة النظريّة هذه تظهر في تفاسير القرآن مرّات عديدة بل نكاد نجزم أنّه قلّما ذُكر في القرآن فعل أو مصدر مجرّد لم يختلف المفسّرون في تحديد ضروب تجسّمه[399]، فمن مظاهر اختلافهم تحديد تجسّم فضل الله في قوله تعالى: "وأنْكَحوا الأيامَى منكُمْ والصالحِينَ من عبادِكم وإِمَائِكُم إن يكونوا فقراء يُغْنِهِمُ الله من فضله واللهُ واسعٌ عليمٌ" (النور 32/24). فهذا الفضل هو المال أحينا وهو العفة أحيانا أخرى وهو غنى النفس في تفسير ثالث[400]، ولا يخفى أنّ غنى النفس ذاته مجرّد يفتقر إلى التّجسيم.

وقد تعدّد معنى كلمة "الحسنة" في قول الله تعالى: "ومنهُمْ من يقول ربَّنَا آتِنا في الدنيا حَسَنَة وفي الآخرة حَسَنَة وقِنَا عذاب النار" (البقرة 201/2). فـ"اختلف أهل التأويل في معنى "حسنة" التي ذكر الله في هذا الموضع". فحُدّد معنى حسنة

---

[398] Jean-François Richard et Jean Verstiggel : La représentation de l'action dans le processus de compréhension in Langage : Cognition et langage, n- 100, Décembre, 1990, p- 116.

[399] لذلك لا نستغرب قول ابن حزم مفسّرا فعل "اعتدى" في قول الله تعالى: "...فمن اعتدة عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم..." (البقرة 194/2): "فدخل تحت هذا اللفظ ما لو تُقُصِّي لمُلِئت منه أسفار عظيمة من ذكر قطع الأعضاء عضوا عضوا وكسرها..." الإحكام، مج 2، ص 489.

[400] أحكام القرآن، ج 3، ص 1367.

الدنيا بالعافية والعلم والعبادة والمال[401] وفُسّر بالعزوف عن الدنيا والشهود بالأسرار وتوفيق الخدمة[402]، بينما حُدّد معنى حسنة في الآخرة بالعافية والجنّ[403]ة والرؤية بالأبصار وتحقّق الوصلة[404]. ومن أطرف ما اختلف فيه المفسّرون كلمة: "شغل" في قول الله تعالى: "إنّ أصحابَ الجنَّة اليوم في شغل فاكهُونَ" (يس 55/36)، حتى ذهب بعضهم إلى أنّه افتضاض العذارى[405]. وبقطع النظر عن إمكانات تفسير هذا الرأي تفاسير نفسيّة أو اجتماعية- مما يدخل باب المعنى التأويليّ- فإنّه معنى يظلّ من المنظور الماصدقيّ ممكنا لغويّا لأنّ كلمة "شغل" مجرّدة تقبل كلّ ضروب التجّسم التي لا يرفضها المقام[406].

وقد يبدو الاختلاف في كلمات "فضل" و"حسنة" و"شغل" غير ذي أهميّة لأنّه لا يؤدّي إلى اختلاف في سلوك المؤمن وذلك خلافا لتعدّد المعنى في كلمات أخرى تدعو إلى سلوك معيّن وتظهر في بعض الآيات التي تعتبر آيات أحكام[407]. فمن هذا الضرب الاختلاف في تحديد تجسّم فعل الأذى في قبول الله تعالى: "واللَّذانِ يأْتِيانِها منكُم فآذوهُمَا فإنْ تَابَا وأصْلَحا فأَعْرِضُوا عنهما إنّ الله كانَ توَّابًا رحيمًا" (النساء 16/4). فالأذى هو الضرب بالنعال عند البعض وهو التعيير والتوبيخ باللسان عند البعض الآخر[408]. ولا شكّ في أنّ تجسّم التعيير والتوبيخ نفسه يختلف من مفسّر إلى آخر[409] إذ ذهب الزمخشري إلى تخصيص التوبيخ بألفاظ معيّنة كأن يُقال للزّانِيَيْن: "أما استحييتُما أما خفتما الله"[410].

وقد تعدّد معنى كلمة "فسوق" في قول الله تعالى: "...فلا رَفَثَ ولا فُسُوق ولا جِدَال في الحجِّ..." (البقرة 197/2)، فهو المعاني أو السباب أو الذبح للأصنام أو التنابز بالألقاب[411]. وتعدّد معنى كلمة "فاحشة" في قول الله تعالى: "يا أيُّهَا الَّذينَ آمنوا لا يحلّ لكُمْ أن ترِثُوا النساء كرْهًا ولاَ تعَضِلُوهنَّ لتذهبوا ببعضِ ما آتيْتُمُوهنّ إلاّ أن يأتِينَ بفاحشةٍ مبيّنة..." (النساء 19/4). فتجسّمت الفاحشة في الزنى والفي النشور. والنشوز نفسه هو ممّا يُختلف في تجسّمه وقد ظهر ذلك في تفسير قول الله تعالى: "...واللاّتِي تخَافُونَ نشوزَهُنَّ فعِظُوهنَّ واهجُرُوهنّ في المَضَاجِعِ واضربُوهنَّ فإنْ أطعْنَكُم فلا تَبْغُوا عليهنَّ سبيلا..." (النساء 34/4).

---

(401) مجمع البيانـ ج 2، ص 312.

(402) لطائف الإشارات، ج 1، ص ص 180- 181.

(403) مجمع البيان، ج 2، ص ص 312- 313.

(404) لطائف الإشارات، ج 1، ص ص 180- 181.

(405) جامع البيان، ج 10، ص 452.

(406) ما يقبله المقام وما يرفضه أمر نسبيّ مختلف فيه كما رأينا. على أنّه يعسر أن يفسّر الشغل بالتّساب أو التشاجر مثلا لتنافي ذلك مع صورة الجنّة الواردة في القرآن. وهذا يؤكّد ما أسلفناه من انّ غياب المعنى الماصدقيّ يعسر أن يكون غيابا مطلقا إذ غالبا ما يظلّ محكوما بالمقام.

(407) قد يوجد بعض الاختلاف في تحديد آيات الأحكام إلا أنّه اختلاف لا يشمل الأقلّ اللازم وهو أنّ آية الأحكام هي تلك التي تأمر بسلوك أو تنهي عن آخر. وهذا ما ينطبق بلا جدال على الآيات التي ذكرناها.

(408) مجمع البيان، ج 3/ 4، ص 35.

(409) جامع البيان، ج 3، ص 638.

(410) الكشّاف، ج 1، ص 256.

(411) السابق، ج 2، ص 281- 282.

فالنشوز هو بغض الزوج أو معصيته[412] وهو أدقّ عند بعض المفسّرين إذ يختصّ بامتناع المرأة من الرّجل[413]. ولئن اتفق المفسّرون على تصريح الآية بضرورة هجر الزوجة الناشز فإنّهم اختلفوا في تجسّم الهجر. فهو أن يوليها الرجل ظهره في فراشه عند ابن عبّاس وهو أن لا يكلّمها وإن وطئها عند عكرمة وأبي الضحى وهو أن لا يجمعها وإيّاه فراش ولا وطء عند قتادة والحسن البصري وهو أن يكلّمها ويجامعها لكن بقول فيه غلظ وشدّة عند سفيان[414].

ظهر اختلاف تجسّم الفعل في القصص القرآني في قول الله تعالى على لسان سليمان محيلا على الهدد: "لأُعَذِّبَنَّهُ عذابًا شَدِيدًا أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبينٍ" (النمل 21/27). فقد يكون التعذيب بنتف ريش الطير وتشميسه أو بإلقائه للنمل تأكله أو بإيداعه القفص وبالتفريق بينه وبين إلفه[415]. وفي كلّ الأحوال يكون "تعيين ذلك العذاب الشديد غير ممكن قطعا إلاّ تجويزا واحتمالا"[416].

أمّا الشكل الثاني لاتّساع الفعل المعجمي فيحيلنا على مفهوم التضمّن أي على التراكب العمودي للمقولات. فكلّما كان الفعل أعلى في المقولات كثرت متضمّناته الممكنة. وهذه المتضمّنات تمْثل إلى جانب ضروب التجسّم صنفا من أصناف معاني الأفعال الماصدقيّة. والفرق بين المتضمّنات وضروب التجسّم أنّ الجسّم خلافا للتّضمّن يمكن أن لا يعبّر عنه فعل واحد. وقد أشار بعض الدارسين إلى أنّ مفهوم التضمّن أكثر اتّساقا ووضوحا في الأسماء منه في الأفعال[417] وتأكّد لنا هذا الموقف النظريّ إذ لم نجد في القرآن أمثلة يستند فيها التعدّد إلى اتّساع الفعل المعجمي التضمنيّ على حين انّ هذا الضرب من الاتّساع شاع في مجال الأسماء.

* الكلمات التي تقبل تفسيرا نوعيّا ومفردا:

أ-الكلمة دالّة على نوع:

كلّ الكلمات الخاصّة تقبل تفسيرا نوعيّا بالمعنى العام للكلمة أي سواء أكان النوع متضمّنا أم كلمة مع متمّماتها. فإن قلتَ "اشتريتُ بعض الأثاث" فيمكن أن يكون معنى الأثاث النوع مجموعة من متضمّناته مثل "الخزانة" و"الفراش" ويمكن أن يكون معنى الأثاث النوع تخصيصا له بالمتمّمات مثل "بعض الأثاث الفاخر" أو "بعض الأثاث القديم". بيد أنّنا في مجال الاتّساع المعجمي لا نهتمّ إلا بالضرب الأوّل من المعنى النوع أي بمتضمّن الكلمة، ولذلك يمكن القول إنّ الضرب الوحيد من الكلمات الخاصّة التي لا تقبل تفسيرا نوعيّا هي تلك التي لا تتضمّن كلمات أخرى، أمّا سائر الأسماء الخاصّة فتقبل التفسير النوعيّ المعجميّ.

---

[412] السابق، ج 4، ص 64.
[413] أحكام القرآن، ج 1، ص 417.
[414] السابق، ج 1، ص 418.
[415] الكشّاف، ج 3، ص 139.
[416] لطائف الإشارات، ج 5، ص 32.
[417] L’hyponymie revisitée : Inclusion et Hiérarchie, p- 31.
Sémantique et Cognition, p- 131.

ويستند هذا التفسير في تعدّد معناه إلى الاتّساع المعجمّي. فقد اشرنا إلى التراكب العموديّ للمقولات ممّا يسمح لنا أن نقرّر بالنسبة إلى الأسماء ما قرّرناه مع الأفعال من أنّه كلّما كانت الكلمة المقولة أعلى كثُرت متضمّناتها الممكنة أي معانيها الممكنة. ذلك أنّ الاسم الأعلى يمكن أن يدلّ أحيانا على اسم آخر أعلى وهو يدلّ غالبا على مقولة أساسيّة وعلى مقولة فرعيّة[418]. أمّا الاسم المنتمي إلى مقولة المستوى الأساسيّ فلا يمكن إلا أن يدلّ على المقولة الفرعية بينما لا يمكن أن تدلّ هذه المقولة الفرعية على نوع متضمَّن. ويمكن أن نقول إنّ أضيق اسم معجميّا هو ذاك الذي لا يمكن تخصيصه بكلمة واحدة بل فحسب بالتمّمات، فإن كانت كلمة "حيوان" قابلة لأن تُخصّص بـ"كلب" وكانت كلمة "كلب" قابلة لأن تُخصّص بـ"سلوقي" مثلا فإنّ كلمة "سلوقي" لا يمكن أن تُخصّص بكلمة واحدة بل فحسب بإضافة متمّمات إليها كقولك "سلوقي سريع" أو "سلوقي ممتاز"...

ومن أعلى الأسماء المقولات في اللغة "شيء" التي يمكن أن تدخل تحتها كلّ الأسماء تقريبا[419]. وفي القرآن نجد أنّ كلمة "شيء" ترد غالبا كلمة عامة تحيل على قدرة الله على كلّ شيء[420]. واستعملت في بعض الأحيان خاصّة وقد ضيّقها المقام تضييقا كبيرا كما هو الشأن في قول الله تعالى: "...فمَنْ عُفِيَ له من أخيه شيْءٌ فاتّبَاعٌ بالمعروفِ وأداءٌ إليهِ بإحْسَانٍ..." (البقرة 178/2). ففسّر الشيء بالديّة أو بمقدار من المال أو بجنس آخر من العطاء غير مضبوط[421]. ومن الكلمات المشابهة لـ"شيء" في اتّساعها نجد كلمة "أمر" بمعنى الشأن. وقد وردت خاصّة في القرآن مرارا منها قول الله تعالى: "فَتَرى الذين في قلوبهم مرضٌ يسارعُون فيهم يَقُولونَ نخشَى أن تُصِيبَنا دائرة فعسى الله أن يأتِيَ بالفَتْحِ أو أمر من عندِهِ فيُصْبِحوا على ما أَسَرُّوا في أنْفُسِهم نادمين" (المائدة 52/5). وقد اختلف المفسّرون في تحديد هذا الأمر فهو إظهار نفاق المنافقين مع الأمر بقتالهم عن الحسن والزجّاج وهو القتل وسبي الذّراري لبني قريظة والإجلاء لبني النّظير عن مقاتل[422] وهو الجزية عن السدّي[423]. وتأكّد الاختلاف في معنى كلمة "أمر" عند المفسّرين انطلاقا من قول الله تعالى: "أتَى أمْرُ الله فلاَ تسْتَعْجِلُوهُ سبحَانَه وتعالَى

---

[418] نقول غالبا لأن تقسيم المقولات الثلاثي الذي قدّمه العرفانيّون لا ينطبق على كلّ الكلمات. فلا نجد مع بعض الكلمات إلا مقولة عليا ومقولة للمستوى الأساسي فحسب، وهذا شأن كلمة إنسان فهي مقولة عليا مقولتاها في المستوى الأساسي مرأة ورجل، على أنّنا لا نرى لهاتين الكلمتين مقولة فرعيّة بالمعنى الدّقيق للكلمة.

[419] يقول المبرّد: "أنكر الأسماء قول القائل شيء لنه مبهم في الأشياء كلّها فإن قلت جسم فهو نكرة وهو أخصّ من شيء، كما أنّ حيوانا أخصّ من جسم وإنسانا أخصّ من حيوان، ورجلا اخصّ من إنسان" المقتضب، ج 3، ص 186.

ونذكّر بأن كلمة "شيء" المقصودة في مقام البحث يجب أن تكون خاصّة لا عامّة. ونذكّر ثانيا بأن اتّساع الكلمة يظلّ نسبيّا وفق المقام الذي ترد ضمنه. ففرق بين اتّساع "شيء" في قولك "رأيت شيئا" إذ تشمل الكلمة كلّ ما يمكن أن يرى وبين اتّساع "شيء" في قولك "أكلت شيئا" إذ لا تشمل الكلمة عادة إلاّ ما يمكن أن يؤكل وهو أقلّ من المرئيات الممكنة. وهذا يؤكّد لنا مرة أخرى أنّ معنى الكلمة يضيّقه المقام والسياق فلا يكون خارجهما في الاستعمال.

[420] انظر على سبيل المثال: *البقرة 20/2-106-109-148-259-284 *آل عمران 26/3-29-165-189 *المائدة 17/5-19...

[421] مجمع البيان، ج 1/ 2، ص 480.

[422] السابق، ج 3/ 4، ص 319.

[423] جامع البيان، ج 4، ص 620.

عمّا يُشرِكُون" (النحل 1/16). ففُسّر ذاك الأمر بعقاب المشركين المقيمين على الكفر وبأحكام الله وفرائضه وبيوم القيامة[424]. وفي سورة الطلاق تعدّد معنى "أمر" في قول الله تعالى: "...لا تدْرِي لعلَّ اللهَ يُحْدِثُ بعدَ ذلكَ أمْرًا" (الطلاق 1/65)، ففُسّر الأمر بالندم وبالولد وبميل أحد الزوجين إلى الآخر[425].

ومن الكلمات التي تعدّدت متضمّناتها عند المفسّرين نجد كلمات تنتمي إلى مقولات المستوى الأساسيّ واختُلف في متضمّناتها الفرعية. وقد أسلفنا مثال الشجرة التي لم يُجمع المفسرون على نوعها، ونضف مثالا مشابها يشمل النخلة التي أُمرت مريم بهزّها في قول الله تعالى: "وَهُزِّي إليْكِ بجِذْعِ النخلَةِ تسَّاقطْ عليْكِ رطَبًا جنيًّا" (مريم 25/19). فقد "قيل إنّ تلك النخلة كانت برنية وقيل كانت عجوة"[426]. ولئن كانت كلمتا الشجرة والنخلة قد وردتا في مقام القصص القرآني- في قصّة آدم وقصة مريم- فإنّ بعض الأسماء التي اختُلف في تحديد متضمّناتها وردت في آيات اعتبرت من آيات الأحكام شأن الاختلاف في معنى البيوت في قول الله تعالى: "ليْسَ علَيكُمْ جُناحٌ أنْ تدْخُلُوا بُيُوتًا غيرَ مسْكُونَة فيها مَتَاعٌ لكُم والله يعْلَمُ ما تُبْدُون وما تكتُمُون" (النور 29/24). ففُسّرت هذه البيوت بالخانات والخرابات والدكاكين[427].

ب- الكلمة قابلة للدلالة على مفرد:

نعني بالتفسير المفرد أن يكون معنى الكلمة الماصدقيّ مفردا يدلّ على شيء مخصوص يتميّز لا بانتمائه إلى مجموعة ما بل بخصائصه الذاتيّة. وقد اعتبر باريونت أنّ الكلمات التي تمكّن من تحقيق التفريد في اللغة هي الأعلام وضمائر المتكلّم والمخاطب وأسماء الإشارة وبعض الظروف الزمانيّة والمكانيّة مثل "هنا" و"الآن" إلى جانب العبارات المعرفة أو العبارات الوصفيّة[428]. وكلّ ما يُجري التفريد ينتمي إلى الكلمات الإشاريّة باستثناء العبارات الوصفيّة وهي كلّ كلمة أو كلمات رمزيّة تقبل أن يكون معناها مفردا سواء كان من جنس الآلهة أو من جنس البشر أو من جنس الحيوان أو من جنس الجماد. فالمفرد واحد أو مجموعة مضبوطة في التاريخ أو في الأدب أو في أيّ نتاج فكريّ بشريّ أي إنّ المفرد قائم في معارف الناس كلّهم او بعضهم. ويمكن تفريد الآلهة بكلمة إشارية مثل "كيوبيد" أو بكلمات رميز مثل "إله الحب" وكذا شأن البشر فيمكن أن تقول "محمد" أو "رسول المسلمين"، وقد يكون الحيوان حيوانا شهيرا يمكن أن تفرّده بقولك "لايكا" مثلا أو "أوّل كلبة في الفضاء"، كما يمكن أن لا يكون الحيوان نفسه معروفا فيفرّد

---

(424) السابق، ج 7، ص 556- مجمع البيان، ج 6/5، ص 537.

(425) لطائف الإشارات، ج 6، ص 167.

(426) مجمع البيان، ج 6/5، ص 790.

(427) أحكام القرآن، ج 3، ص 1352.

(428) Le langage et l'individuel, p- 58.

في علاقته بمفرد من جنس آخر كأن تتحدّث عن "قطّة فاطمة". وهذا شأن الجماد يمكن أن يكون مفردا لشهرته في ذاته مثل "هرم خوفو" الذي يمكن أن تسمه رمزيّا بأكبر الأهرام. ويمكن أن يكون مفردا في علاقته بمفرد من جنس آخر كالحديث مثلا عن ساعة مخصوصة موجودة في البيت الأبيض الأمريكيّ.

والمفيد عندنا أنّ الأسماء الرمزيّة قابلة للتفريد إذا كانت خاصّة وإذا استعملت استعمالا وصفيا سواء أكانت أسماء جنس غير صفات أم كانت أسماء صفات[429]. بيد أنّنا لا نهتم في هذا المستوى إلاّ بالسماء التي تقبل الدلالة على كلّ من النوع ومن المفرد، وهذا يشمل كلّ الأسماء التي لها متضمّنات. وتظلّ زيادة إمكان تعدّد المعنى المفرد- شأن إمكان تعدّد المعنى النوع- رهين اتّساع الكلمة المعجمي. فبديهيّ أنّ إمكانات تفريد كلمة/مقولة عليا تظلّ عادة أكثر من إمكانات تفريد كلمة/مقولة من المستوى الأساسيّ.

وتقريرنا هذا بدرجات التعدّد أمر نظريّ لا يمكن أن نثبته عمليّا لأنّ مفسّري القرآن- شأن جميع محدّدي المعنى- لا يحقّقون جميع إمكانات التفريد بل بعضها فقط[430]. ولا يمكن أن نثبت عمليّا إلاّ اختلافات المفسّرين في تفريد بعض الكلمات- أي في تحديد المعنى المفرد لبعض الكلمات- من ذلك الاختلاف في معنى البيوت في قول الله تعالى: "في بُيُوت أَذِن اللهُ أن تُرفَع ويُذكَرَ فيها اسمُهُ يُسبِّحُ لهُ فيها بالغُدُوِّ والأصَالِ- رجالٌ لا تُلهِيهُمْ تجارةٌ ولا بيعٌ عن ذِكْر اللهِ..." (النور 24/ 36-37). ففسّرها بعضهم تفسيرا نوعيّا مختلفا شأن اعتبارها المساجد[431] أو الأديرة[432]. وفسّرها بعضهم الآخر تفسيرا مفردا لم يُختلف فيه شأن اعتبارها دالّة على بيت المقدس[433]. ونجد مثل هذا الاختلاف في تعيين من وصفهم الله تعالى قائلا: "ومِنَ الناسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قوله في الحياة الدّنيا ويُشْهِدُ الله على ما في قلْبِه وهُوَ أَلَدُّ الخِصَام- وإذَا تولَّى سَعَى في الأرْضِ ليُفسِد فيها ويُهلكَ الحرث والنّسل والله لا يحبّ الفساد" (البقرة 2/ 204-205). فقد ذهب الطبرسيّ إلى التفسير النوعيّ مثبتا أنّهم المنافقون[434] بينما أشار الزركشي إلى من فرّد الموصوف مخصّصا الآية في معاوية[435].

-الكلمات التي لا تقبل إلاّ تفسيرا مفردا:

يشمل هذا القسم ضربين من الكلمات: ضربا شائعا غير مقيّد بشرط وعناصره كلّ الأسماء الخاصّة التي لا متضمّن لها، وضربا نادرا مقيّدا بشرط

---

[429] من البديهيّ أن الكلمات الصفات لا يمكن أن تقبل التفريد إلا إذا لم يذكر الموصوف مثل قولك: "جاء مغنّ" حيث كلمة مغنّ قابلة للتفريد، أمّا إذا ذكر الموصوف فإنّه هو الذي يكون قابلا للتفريد لا صفته وحدها وذلك مثل قولك: "جاء رجل مغنّ" حيث "رجل مغنّ" هي التي تقبل التفريد.

[430] تستحيل الإحاطة بجميع إمكانات تفريد كلمة ما ولا يمكن تعدادها.

[431] جامع البيان، ج 9، ص 329 –الكشّاف، ج 3- ص 77.

[432] التحرير والتنوير، ج 18، ص 245.

[433] أحكام القرآن، ج 3، ص 1377.

[434] مجمع البيان، ج 1/ 2، ص 536.

[435] البرهان، ج 2، ص 152.

وعناصره بعض الأسماء الخاصّة التي لها متضمّن وشرط هذا الضرب أن يصرّح السياق أو المقام بالتفريد أي بنفي إمكان التفسير النوعيّ عن الكلمة.

فمن الضرب الأول مثلا قولك: "جاء رجل" فكلمة "رجل" لا يمكن أن يكون معناها وفق الاتساع المعجميّ متضمّنا لكن فحسل مفردا كأن تخصّص ذلك الرجل بأنّه زيد أو عمرو، ومن الضرب الثاني مثلا قولك: "جاء حيوان واحد مخصوص" فلا يمكن أن يكون معنى هذا الحيوان الواحد المخصوص متضمّنه العامّ بل لا بدّ من ان يكون مفردا كأن تخصّص ذلك الحيوان بأنّه بقرة فاطمة مثلا. وهذا الضرب من الأمثلة نادر في الأقوال اللغويّة وفي القرآن لأنّ التفريد يستند عادة إلى حضور للمعنى الماصدقيّ في السياق أو المقام أمّا في غيابهما فيظلّ إمكانا قلّما يتجسّم.

ويمكن أن نرتّب الكلمات وفق الاتساع المعجمي من الأكثر اتساعا إلى الأقل اتساعا أي من الأكثر قابلية لتعدّد المعنى إلى الأقلّ قابلية لذاك التعدّد.

1- أوسع الكلمات المقولات الأسماء التي تقبل التفسيرين النوعي والمفرد (كلّما كانت المقولة أعلى زاد إمكان تعدّد معناها).

2- ثمّ الأفعال المجرّدة التي مفسّرها تجسُّمها.

3- ثم الأسماء التي تقبل التفريد فحسب (كلما كانت المقولة أعلى زاد إمكان تعدد معناها).

4- ثم الأسماء التي تقبل التفسير التوعيّ فحسب (كلّما كانت المقولة أعلى زاد إمكان تعدّد معناها).

5- ثم الأفعال التي تقبل التفسير النوعيّ فحسب (كلّما كانت المقولة أعلى زاد إمكان تعدّد معناها).

ونلاحظ أنّه قد:

* سبق القسم 1 القسم 2 لأنّ الأفعال لا تقبل التّفريد.

* سبق القسم 2 القسم 3 لأنّ الأفعال المجرّدة أكثر من الأسماء التي لا تقبل إلا التفريد.

* سبق القسم 3 القسم 4 لأنّ المفردات الممكنة نظريّا هي أكثر من الأنواع الممكنة.

* سبق القسم 4 القسم 5 لأنّ الأسماء القابلة للتفسير النوعيّ فحسب أكثر من الأفعال القابلة للتفسير النوعيّ.

ورغم هذه الأقسام المضبوطة نسبيّا فلا بدّ من التذكير بأمر أساسيّ وهو أنّ الكلمات ليست وحدات معجميّة مستقلّة بل هي متفاعلة متراكبة مع سواها من الكلمات في سياق القول ومقامه، ولذلك فإنّ كلاّ من السياق والمقام يساهم بأشكال مختلفة وبنسب متفاوتة في تضييق إمكانات الاختيار من الكلمة المقولة دون تحديد

هذه الإمكانات. فلو اخذنا اسما من المقولات العليا قابلا للتفسير النوعي والتفسير المفرد مثل "حيوان" لكان في سلّم إمكان التعدّد منتميا إلى القسم 1، غير أنّ هناك تفاوتا من حيث إمكانات التعدّد بين قولك: رأيت حيوان رجل" وقولك: "رأيت حيوان زيد". ففي غياب مقام مخصوص يحدّد معنى "زيد" ومعنى "رجل"، لا جدال في أنّ عدد حيوانات زيد الممكنة أقلّ من عدد حيوانات رجل الممكنة ذلك أن قائمة الرجال من مالكي الحيوانات أوسع من قائمة الزيدين من مالكي الحيوانات[436]. وهذا نفس الفرق بين قولك: "طالعت كتابا من الكتب" وقولك: "طالعت كتابا فلسفيّا". فلئن كانت كلمة "كتاب" في الجملتين تنتمي إلى القسم 3 في سلّمنا المذكور فإنّ إمكان تعدّد معنى "كتاب" في الجملة الأولى أكبر من إمكان تعدّد معنى "كتاب" في الجملة الثانية.

وقد تبينّا مع الأمثلة الأربعة المذكورة كيف يضيّق السياق من إمكانات اختيار المعنى. لكنّ هذا لا ينفي أن المقام بدوره يقوم بهذا الدور التضييقيّ أحيانا، ففرق بين ورود كلمة "جزاء" في قصّة للأطفال وورودها في نصّ دينيّ وورودها في كلام لا نعرف شيئا عن مقامه كأن نتصوّر عثورنا على ورقة كُتب عليها: "سيحصل كلّ على جزائه"، فالكلمة في المثال الثالث أكثر قابليّة لتعدّد المعنى من الكلمة نفسها في المقامين السابقين.

ولتضييق إمكانات الاختيار وتوجيهها تجسّم واضح في القرآن من خلال أمثلة كثيرة منها كلمة "درجة" فهي في ذاتها- إن صحّ الحديث عن كلمة في ذاتها- اسم من المقولات العليا لا يقبل إلاّ التفسير النوعي. وقد استعملت في القرآن استعمالات متعدّدة كما هو الشأن في قول الله تعالى: "ولهُنَّ مثلُ الّذي علَيهِنّ بالمعروف وللرّجالِ عليْهُنّ درجةٌ..." (البقرة 228/2) وفي قوله: "لا يسْتَوي القاعِدونَ من المؤْمِنينَ غيرُ أولِي الضّرَرِ والمُجاهدُون في سبيل اللهِ بأموالهِم وأنفسِهم فضَّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة..." (النساء 95/4). ففي الآية الأولى لم تحدّد الآية معنى الدّرجة الماصدقيّ فاختلف فيه المفسّرون وحدّدوه بأنّه حقّ الطاعة أو زيادة الميراث أو الجهاد أو النفقة والقيام على المرأة[437] أو حقّ اللعان أو صفح الرّجل عن المرأة وتفضّله عليها[438] أو جواز تأديب الرجل للمرأة أو أنّه أصل لها إذ خُلقت من ضلعه[439]. ولئن نقد ابن العربي من ذهب إلى أنّ هذه الدرجة هي اللحية[440] فلا يمكن أن نعتبر هذا المفسّر خارجا عن الإمكانات اللغويّة ذلك أن اللحية هي مبدئيا ممّا خصّ الله به الرجال

---

[436] صحيح أن الأصل في الإضافة أن تكون إلى معرفة غير الإضافة إلى النكرة جائزة أيضا وهي تكسب الاسم تخصيصا إذ يقول ابن يعيش "إذا قلت غلام رجل فإن المضاف إليه وإن كان نكرة إلاّ أنّه حصل للمضاف بإضافته إليه نوع تخصيص. ألا ترى أنّه خرج عن شياعه ويميّز عن أن يكون غلام امرأة"، شرح المفصّل، ج 2، ص 121.

[437] مجمع البيان، 1/ 2، ص 575.

[438] جامع البيان، ج 2، ص 468.

[439] الجامع، ج 3، ص 125.

[440] أحكام القرآن، ج 1، ص 188.

دون النساء[441]، ولهذا المفسّر أن يعتبرها درجة مادامت الدرجة كلمة متّسعة. على أنّ ما يهمّنا هو أنّ كلّ المفسّرين لا يخرجون في تحديدهم للدرجة على ما يمكن أن يفضُل به الرجل المرأة- وفق سياق القرآن ومقامه التاريخي- لأن مجال الدرجة محدّد. فلم يذهب ايّ واحد منهم إلى أن هذه الدرجة هي ارتفاع القدر عند الله مثلا لأن هذا الارتفاع ممّا يمكن أن يتّصف به النساء والرجال بسياق القرآن[442]. وفي مقابل ذلك يمكن أن تفسّر كلمة "درجة" نفسها في الآية الثانية التي ذكرنا بارتفاع القدر، ومقام الآية وإن كان لا يحدّد معنى الدرجة فهو يضيّق معناها في مجال آخر يحتمل بدوره الاختلاف[443]. وغذا اهتممنا بنفس الكلمة أي "درجة" في مجال أعمّ لا يحدّد بتفاضل الجنسين ولا بتفاضل المجاهدين والقاعدين بل بتفاضل الناس جميعا فلا شكّ في أنّ مجال الاختلاف سيكون أوسع، وهذا ما تجسّم في تحديد الدّرجات المقصودة في قول الله تعالى: "وهُو الّذي جعلَكُم خَلاَئَفَ الأرْضِ ورفعَ بعضَكُم فوق بعضٍ درجاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ في ما آتاكُمْ إنَّ ربَّكُم سريعُ العقاب وإنّه لَغفورٌ رحيمٌ" (الأنعام 165/6) ففُسّرت هذه الدرجات بالرّزق والصورة والعقل والعمر والمال والقوّة[444] والشّرف[445]...

إنّ هذا كلّه يؤكّد لنا أنّ الكلمة في اتّساعها المعجميّ تظلّ متّصلة بسياقها ومقامها لا تنفكّ عنهما، وهما وإن كانا لا يجوّزان انتماء الكلمة من قسم إلى قسم فإنّهما يساهمان في زيادة توسيع مجال الاختيارات المعجميّ أو تضييقه. وهذا ما يسمح لنا بتدقيق الترتيب السابق لدرجات اتّساع الكلمة بأن نُدخل في اعتبارنا العناصر السياقيّة التي يمكن أن تتصل بالكلمة وهي ما وسمناه بصفات الكلمة بمعناها العامّ. وهذه الصّفات تضيّق من اتساع الكلمة المعجمي إذ بديهيّ أن كلمة رجل في قولك: "رجل ظريف" اخصّ من الكلمة نفسها في قولك: "رجل"[446]. ومن هذا المنظور يبقى الترتيب السلميّ السابق كما هو مع إضافة عامل محدّد آخر يؤخذ بعين الاعتبار وهو نوع الصّفات المتّصلة بالكلمة. ويمكن أن نرتّب تأثير هذا العامل في تعدّد المعنى ترتيبا يمرّ من أقلّ الصّفات تأثيرا في التعدّد إلى أكثرها تأثيرا فيه.

---

[441] نقول مبدئيّا لأننا لا نعرف نتائج التحويرات الجينيّة التي يجريها العلماء.

[442] انظر على سبيل المثال: التوبة 72/9- الأحزاب 35/33- الفتح 5/48...

[443] مجمع البيان، ج 3/ 4، ص 149.

[444] المصدر السابق، ص 606.

[445] الكشاف، ج 2، ص 51.

[446] المقتضب، ج 4، ص 280.

لقد اسلفنا أنّ "رجل ظريف" معنى ماصدقيّ حاضر لكلمة "رجل" على أنّ ما نبحث فيه هو معنى "رجل ظريف" أي معنى الكلمة وقد اتّصلت بالصفة. ويستوي في ذلك أن تكون الكلمة نكرة أو معرفة إذ المفيد أن تكون خاصّة. فيحصل التخصيص وهو في اصطلاح النحاة "تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات وذلك أنّ رجل في قولك: جاءني برجل صالح كان بوضع الواضع محتملا لكلّ فرد من أفراد هذا النوع فلمّا قلت صالح قلّلت الاشتراك والاحتمال ومعنى التوضيح عندهم رفع الاشتراك الحاصل في المعارف أعلاما كانت أو لا نحو زيد العالم والرجل الفاضل". شرح الكافية، ج 1، ص ص 302-303.

1- إذا اتّصلت بالكلمة صفة تنشئ ما يسمه المناطقة بتحصيل الحاصل (tautologie) فإنّها لا تؤثّر في تعدّد المعنى الماصدقيّ أي إنّ وجودها وغيابها سواء. ففي قولك: "أكل الآكل" أو "جاء رجل من الرجال" مثلا(447)، لا يضيق الاتّساع المعجميّ لكلمتي "أكل" أو "رجل". ومن هذا القبيل قولهم: "أمس الدّابر" وقول الله تعالى: "فإذَا نُفِخ في الصّور نَفْخَةٌ واحدةٌ" (الحاقّة 13/69)(448).

2- إذا اتّصلت بالكلمة صفة جوهريّة للموصوف في جملة تحليليّة مثل قولك: "القطّ هو حيوان" فإنّ هذا المثال لا يضيّق الاتّساع المعجميّ ويعود بنا إلى القسم الأول، وهذا شأن جميع الصفات الجوهريّة في اتّصالها بموصوفاتها فهي لا تضيّق الاتساع المعجمي. ولهذا تجسُّمٌ في القرآن في وصف كلمة طائر في قول الله تعالى: "ومَا مِن دابَّة في الأرض ولا طائر يطيرُ بجنَاحيْه إلاّ أُمَمٌ أمَثَالُكُم ما فرَّطْنا في الكتاب من شيء..." (الأنعام 38/6) فسواء قيل طائر او "طائر يطير بجناحيه" فإنّ إمكان تعدّد المعنى الماصدقيّ للكلمة لا يضيق إذا اعتبرنا أنّ الطائر لا يُطلق على موضوع مّا إلا إذا كان يطير. غير أنّ ضبابيّة الصفات الجوهريّة قد تؤدّي أحيانا على إمكان تضييق تعدّد معنى الكلمة فإذا عوّضنا كلمة "طائر" بكلمة "عصفور" مثلا وقلنا: "شاهدت بعض العصافير تطير" فغنّ صفة الطيران وإن بدت جوهريّة لا تنطبق على كلّ العصافير، وبذلك يضيق الاتّساع المعجميّ لكلمة عصافير في الجملة المذكورة إذ تخرج عنه تلك التي لا تطير شأن البطريق مثلا. ولئن كان عددها قليلا فإنّ إخراجها من معنى الكلمة الممكن يُنقص من تعدّد المعنى ولو جزئيّا.

3- لقد قام علم دلالة الطّراز على نقد القائلين بالتمييز الصارم بين خصائص الشيء الجوهريّة وخصائصه العرضيّة(449) ولذلك أدخل هذا العلم مفهوم خصائص الشيء الطرازيّة. ومن هذا المنظور يمكن أن نقول إنّه كلّما كانت الصفة أقلّ طرازيّة زاد تضييقها للاتّساع المعجميّ وزاد إنقاصها لتعدّد المعنى. ففي قولك: "رأيت بجعا أسود" نتبيّن أنّ كلمة "بجع" هنا أقلّ إمكانا لتعدّد المعنى من قولك: "رأيت بجعا أبيض" ذلك أنّ صفة البياض طرازيّة بالنسبة إلى البجع دون أن تكون جوهريّة(450). ولمّا كان عدد البجع الأبيض أكثر من البجع الأسود فإنّ إمكان تحديد البجع الأسود أيسر من تحديد البجع الأبيض.

أمّا من منظور المميّزين بين الصفات الجوهريّة والعرضيّة فيمكن القول غنّه كلّما كانت الصفة عرضا أقلّ شيوعا زاد تضييقها لاتّساع الكلمة المعجميّ ومن ثمّ قلّ تعدّد المعنى. ولذلك كانت كلمة حصان في قولك: "حصان فلاح" مثلا

(447) نؤكّد أنّ وجود هذه الصفات يضيف معنى إلى الكلام. فقولك ضرب صالح زيدا ضربا ليس كقولك ضرب صالح زيدا. فالمفعول المطلق يضيف هنا معنى التأكيد، لكنه ليس معنى ماصدقيّا معجميّا بل هو من المعاني الماصدقيّة المقصودة بالقول نعرض له في حينه.

(448) المثالات عن الجرجاني في دلائل الإعجاز، ص 82.

(449) La sémantique su prototype, pp 33-34.

(450) السابق، ص 69.

إذ عرض إمكان انتماء حصان إلى فلاح أقلّ شيوعا من عرض انتماء حصان إلى رجل.

4- وفي مقابل ذلك يمكن أن نقول إنّه كلّما كانت صفة الكلمة أكثر طرازيّة أو كانت عرضا أكثر شيوعا قلّ تضييق اتّساع الكلمة المعجميّ وزاد إمكان تعدّد المعنى.

5- أمّا إذا كانت الصفة محدّد لمعنى الكلمة الماصدقيّ فإنّ هذا المعنى يصبح حاضرا وبذلك نخرج من هذا المبحث المتّصل بغياب المعنى الماصدقيّ لنعود إلى البحث في حضور المعنى سياقا ومقاما[451].

وقد أسلفنا أنّ للعناصر المقاميّة أيضا دورا في تضييق المعنى إلاّ أنّه يصعب تبويبها لتنوّعها واختلاف علاقاتها بالقول إذ المقام المفيد يختلف من قول إلى قول. فقد تكون معرفتنا بأنّ القائل: "اشتريت حيوانا" يعمل في السيرك، من عوامل تضييق مقولة حيوان الممكنة إذ يعسر أن يكون ذاك الحيوان فأرا مثلا.

على أنّه لئن عسر تحديد المقام المضيّق للمعنى فإنّ تفاسير القرآن تقدّم لنا في مقابل ذلك احتمالات يمكن للمقام فيها أن يكون موسّعا للمعنى، وهي حالات خاصّة بالقرآن دون سواه من الاستعمالات اللغويّة. ونكتة ذلك أن القرآن هو كلام الله فلئن نزل في زمن معيّن مخصوص معتمدا أقوالا يفهمها أهل ذلك الزمان فإنّ الله منزِّله يعرف- بعلمه المطلق- جميع المقولات الماصدقيّة الجديدة التي قد يكتشفها الإنسان. وبعض هذه المقولات يجوز أن تسمّيه المقولات اللغوية المستعملة بشرط أن تكون متّسعة وبشرط أن تلائم سياق القول ومقامه. وبذلك يغيب عنصر مقاميّ يساهم في تضييق معاني الأقوال اللغوية وهو عنصر المقام الزمانيّ. فتكتسبُ كلمات اللغة عنصرا آخر من عناصر الاتّساع هو الاتّساع الزماني.

وليس من الغريب أن جلّ الكلمات التي نشأ تعدّدها ابتداء من فترة زمنية ما بسبب ظهور معارف جديدة أي جلّ الكلمات التي نشأ تعدّدها استنادا إلى مفهوم الاتساع الزمانيّ تنتمي إلى أكثر الكلمات اتساعا معجميا إن بسبب تجريدها أو بسبب ذاتيّتها، من ذلك كلمة "موسع" المجرّدة في قول الله تعالى: "والسّماء بنيْنَاها بأيْدٍ وإنَّا لَمُوسِعُونَ" (الذاريات 47/51). فقد جسّم القدماء السّعة في قدرة الله على خلق ما هو أعظم منها وفي قدرته على رزق خلقه[452]، واستند بعض المحدثين في تجسيمها إلى معارف الفلك الحديثة لبيان "أبعاد السماء الهائلة" وعدد النجوم الهائل وابتعاد النجوم بعضها عن بعض بقياس السنوات الضوئيّة...[453]. ونجد

[451] قد تكون الصفة المحدّدة نافية لإمكان تعدّد المعنى نفيا تامّا وقد تكون محدّد لعدد من المعاني مضبوط لا يمكن الخروج عنه. فمن الأول قولك: "جاء نبيّ المسلمين" إذ هو محمد بالضرورة، ومن الثاني قولك: "جاءت إحدى زوجات النبيّ" فهذه الزوجة واحدة من مجموعة عناصرها محدّدة ولا يمكن أن تخرج عنها.

[452] مجمع البيان، ج 10/9، ص 242.

[453] نديم الجسر: قصّة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، لبنان/طرابلس، (د.ت)، ص ص 303- 307.

ظاهرة التعدّد نفسها عند تفسير كلمة مجرّدة ذاتيّة هي "ينفع" في قول الله تعالى: "...والفُلْكُ التي تجري في البحر بما يَنْفَعُ الناسَ..." (البقرة 164/2). فقد جُسِّم النفع حديثا في عمليات التبخّر والتكاثف والمطر الدوريّة[454].

ت2- الاتّساع التركيبيّ أو غياب المعنى الماصدقيّ للكلمة الحاضرة:

نذكّر بأنّنا في هذا المستوى من البحث ندرس أسس ضرب من تعدّد للمعنى يقوم على الاختلاف في اختيار معنى الكلمة الخاصة المقصود بين مجموعة من المعاني الممكنة. وقد أسلفنا أنّ لدرجات هذا التعدّد أسا واحدا هو الاتّساع وأنّه يتجسّم من منظورين منظور الاتساع المعجمي ومنظور الاتساع التركيبيّ. ولئن كان الاتّساع المعجمي يحدّد بكثرة معاني الكلمة المعجميّة الممكنة فإنّ الاتّساع التركيبيّ يحدّد بكثرة معاني الكلمة الممكنة في علاقتها بسائر الكلمات داخل تركيب الجملة. وبعبارة أخرى فإنّنا اهتممنا في باب الاتّساع المعجميّ بمعاني الكلمة المعجميّة الغائبة في علاقتها بالسياق والمقام لذلك وقفنا على العلوّ المقوليّ للكلمات وعلى درجات تجريدها ودلالاتها على النوع أو على المفرد وعلاقتها بصفاتها الحاضرة الجوهريّة والعرضيّة. امّا في مستوى الاتّساع التركيبيّ فإنّنا ننشد الوقوف على صفات الكلمة الممكنة داخل الجملة أي تلك الصفات التي لم تظهر، فإذا أخذنا قولنا: "أحبّ بعض الغلال" فإنّ بحثنا في إمكان دلالة الغلال على التفاح أو الإجاص أو التمر يدخل في إطار الاتّساع المعجميّ أمّا بحثنا في إمكان كون الغلال المذكورة صيفيّة أو شتويّة أو يابسة أو طريّة أو ناضجة فإنّه بحث في صفات الغلال الممكنة في التركيب وهو بذلك يدخل في إطار الاتساع التركيبيّ. وكذا شأن قولك: "ضرب زيد" فإنّ البحث في إمكان دلالة الضرب على الصفع أو اللكم مثلا من صميم الاتّساع المعجميّ أمّا بحثنا في إمكان كون المضروب أخا زيد أو عمّته أو عليّا فهو إمكان تعدّد أسّه الاتساع التركيبي. وهو صنفان أحدهما شائع والثاني نادر:

* الصنف الأول الشائع: الاتساع التركيبيّ في مجال الممكن أو المتممات الممكنة بعد النواة الإسنادية أو "المحذوف نسيا"[455]:

من المفروض أن نحدّد للكلمة هيكل صفاتها الممكنة داخل الجملة وهذا الهيكل النظريّ هو طبعا هيكل الفراغات الممكنة في الجملة أي هيكل المحلات الممكنة وفق تعبير نحاة العرب. ولمّا كنّا نعرض لهيكل الفراغات هذا في إطار اهتمامنا بتعدّد المعنى فلا بدّ من أن نضيّقه بشرطين:

- شرط الغياب: لا تدخل في مجال اهتمامنا هنا عناصر الجملة الأصليّة أو ما وسمه النحاة العرب بالعمدة ذلك أنّ ما هو ضروريّ لتحقّق الجملة لا يمكن أن يظلّ شاغرا إلاّ في حالات مخصوصة عرضنا لجلّها في باب الحذف المراد. ونحن

---

[454] السابق ص ص 336- 337.

[455] شرح الكافية، ج 1، ص 82. ويسمّي ابن هشام ما يوافق "حذف" المحذوف نسيا بـ"الاقتصار": مغني اللبيب، ص 797.

قد أسلفنا أنّ الاتّساع التركيبيّ يشمل المحلات الشاغرة التي يمكن أن تكون منطلقا لتعدّد المعنى فهو بحث انطلاقا من الغياب في إمكانات الحضور، وغذا كان الملفوظ حاضرا فلا يمكن البحث في إمكانات حضوره. فإن قلنا: "زيد..." وسكتنا فإنّ هذا الكلام- إذا استثنينا حالات الحذف المراد[456] التي نظرنا فيها سابقا- ليس جملة[457]. ولا يتسنّى لنا من ثمّ أن نبحث في إمكان تعدّد معناه إذ الكلام الذي نبحث أسس تعدّد معناه في بحثنا متألّف من سلسلة جمل. ولا يخرج عن ذلك النصّ القرآني مدوّنة بحثنا الأصليّة. أما إذا قلنا: "زيد شجاع" فإن المبتدأ والخبر كلاهما حاضر لا يمكن أن نبحث إمكان حضوره.

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ بعض المحلاّت الأصليّة التي يجوز إضمارها شأن الفاعل وأسماء النواسخ ولا تدخل في بحثنا الاتّساع التركيبيّ الممكن لأنها ليست محلات شاغرة. فهي إن كانت مضمرة تعامل معاملة كلّ الضمائر من الكلمات الإشاريّة التي وقفنا عليها في الباب الأول وتنطبق عليها أسس تعدد معنى هذه الكلمات. لذلك لا يدخل إمكان تعدد المعنى الممكن في جملة: "جاء أمس" ضمن الاتساع التركيبي لأن التساؤل عن الفاعل الممكن أهو زيد أم الرجل أم السائق... ليس ملءا لمحل شاغر بل تساؤلا عن معنى ضمير لم يظهر في المقام أو السياق.

ومن هنا نؤكّد أن المحلات ممكنة الشغور في الجملة هي في الأصل الفضلات والتوابع أي المفعول به المتعلّق بفعل لا يتطلّب بالضرورة مفعولا به، والمفعول لأجله والمفعول المطلق والمفعول فيه والحال والمفعول معه والتمييز والنعب والبدل والتوكيد والموصوف.

- شرط إمكان تعدّد الغياب: إنّ بعض هذه المحلات الممكنة الشغور- أي المنشئة تعدّدا للمعنى ممكنا- لا تحقّق ذلك الإمكان في الإنجاز في بعض أنواع الجمل. ويمكن التمييز في هذا الإطار بين المحلات المتّصلة بالفعل وتلك المتّصلة بالاسم.

/// المحلات المتصلة بالفعل: الممكنة الشغور هي المفعول به (مع الفعل الذي يقبل مفعولا به دون أن يستلزمه) والمفعول المطلق والمفعول فيه والمفعول له والمفعول معه والحال والتمييز.

إننا نميّز بين استعمالين للأفعال يختلفان باختلاف الجملة[458]: الاستعمال الأوّل يجعل الفعل مطلقا لا يقبل إلاّ صفة واحدة ممكنة من صفات الفعل العرضيّة شأن الزمان والمكان والحال... ولمّا كانت هذه الصفة الشاغرة الممكنة واحدة فإنّه

---

(456) يقول ابن جنّي: "إنّ كلامنا على حذف ما يحذف وهو مراد، فأمّا حذفه إذا لم يرد فسائغ لا سؤال فيه وذلك كقولنا "انطلق زيد". ألا ترى هذا كلاما تامّا وإن لم تذكر معه شيئا من الفضلات مصدرا ولا ظرفا ولا حالا ولا مفعولا له ولا مفعولا معه ولا غيره، وذلك أنّك لم ترد الزيادة في الفائدة بأكثر من الإخبار عنه بانطلاقه دون غيره"، الخصائص، ج 2، ص 381.

(457) يقول الجرجاني: "فلو قلت: إن تأتني وسكت لم تفد كما لا تفيد إذا قلت "زيد" وسكتّ، فلم تذكر اسما لآخر ولا فعلا ولا كان منويّا في النفس معلوما من دليل الحال"، أسرار البلاغة، ص 98.

(458) ما نقوله عن الفعل ينطبق على المشتقات التي تقوم مقامه.

لا يجوز الاختيار بين صفات متعدّدة ولا يجوز من ثمّ تعدّد المعنى. أمّا الاستعمال الثاني فيشمل الأفعال التي يمكن تقييدها بصفات كثيرة مختلفة أو على الأقل بأكثر من صفة واحدة.

والفرق بين الاستعمالين فرق ما بين قولك مخبرا: "قتل زيد اخاه" وقولك ناهيا: "لا تقتل أخاك". ففي الجملة الأولى يجوز تعدّد المعنى نتيجة لتعدّد المحلات الشاغرة الممكنة. ويجوز أن يختلف مفسّرو الجملة في زمان وقوع الفعل أو مكانه نتيجة لغياب المفعول فيه وإمكان تعدّده فالقتل قد يحصل صباحا أو مساء وفي اليابان أو في بلاد واق الواق... كما يجوز أن يختلف المفسّرون في هيئة قتْل زيد اخاه نتيجة لغياب الحال وإمكان تعدّده، فالقتل قد يكون وزيد ضاحك أو غاضب أو حزين أو مجبر... امّا في الجملة الثانية فرغم غياب المفعول فيه والحال فإنّ إمكان حضورهما واحد فحسب، ذلك أنّ زمان الفعل ومكانه وحاله عناصر مطلقة لا يمكن حضورها إلاّ بمعنى ماصدقيّ واحد وإن بمفاهيم مختلفة. وبذلك يكون المفعول فيه الزمانيّ الوحيد الممكن الاتصال بالفعل هو "أبدا" أو ما كان في معناه ويكون المفعول فيه المكانيّ الوحيد الممكن الاتصال بالفعل هو "في كلّ مكان" ويكون الحال الوحيد الممكن الاتصال بالفعل هو "في كلّ الأحوال".

وبذلك نقرّر انّ كلّ استعمال مطلق للفعل هو استعمال ينفي إمكانات تعدّد بعض المحلات الشاغرة التي أسلفناها وهو ينفي بتضييقه الاتساع التركيبيّ بعض إمكانات تعدّد المعنى. وأحسنُ تجسيم لما ذكرنا علاقة الفعل بالمفعول به إذ في بعض الأحيان "ينزل الفعل المتعدّي منزلة القاصر وذلك عند إرادة وقوع نفس الفعل فقط وجعل المحذوف نسيا منسيا"[459] أي بعبارتنا عند شغور محلّ ما شكليّا دون إمكان ملئه فعليّا إذ هذا الملء أي تلك التعدية: "تنقض الفرض وتغيّر المعنى"[460]. ويظهر الشغور الشكليّ في قول الله تعالى: "...وكُلُوا واشْرَبُوا ولا تُسرِفُوا..." (الأعراف 31/7). فهو قول يحتمل نظريّا مفاعيل به ممكنة يجوّزها إمكان تعدّي فعليْ "أكل" و"شرب" إلى المفعول به، لكنّ مقام القول يبيّن عدم إفادة شغور محلّ المفعول به غذ لا يمكن ملؤه، فالله "لم يرد الأكل من معيّن وغنما أراد وقوع هذين الفعلين"[461].

ويبدو أنّ تحديد الإطلاق أو التخصيص في الفعل ليس أمرا قطعيا. فقد يرى مفسّر فعلا ما مطلقا لا يقبل في بعض المحلات إلاّ إمكانا واحدا ولا يحقّق من ثمّ في ذاك المحلّ إمكان تعدّد للمعنى. وفي مقابل ذلك قد يرى مفسّر آخر الفعل نفسه مخصّصا قابلا في المحلّ نفسه إمكانات متعدّدة ومحقّقا إمكان تعدّد المعنى. ولهذا تجسّم في قول الله تعالى: "...قُل هل يستَوِي من له عِلْمٌ ومن لاَ عِلْمَ له من غير أن

---

[459] البرهان، ج 3، ص 175.
[460] دلائل الإعجاز، ص 169.
[461] البرهان، ج 3، ص 176.

يقصد النصّ على معلوم"[462] على حين أن الطبري والطبرسي خصّصا العلم بما في طاعة الله من الثواب وما في معصيته من التّبعات.

ولئن كان إطلاق الفعل عنصرا مغيّبا لإمكان تحقّق بعض المحلات الشاغرة استنادا إلى المقام المنطقيّ الذي يمنع تخصيص المطلق فإنّ من عناصر تخصيص الفعل ما يغيّب الشغور الظاهريّ لمحلّ ما استنادا إلى المقام التاريخيّ المنقول الذي يملأ ذلك الشغور بإمكان واحد دون سواه. وهذا شأن قول الله تعالى: "...واللاَّتِي تخافُون نُشُوزَهُنَّ فعِظُوهُنّ واهجُروهُنّ في المضاجع واضْرِبُوهُنّ..." (النساء 34/4)، ففعل "ضرب غير متصل بمتمم سوى المفعول به "هنّ، وهو قابل نظريّا للتعلّق بمتممات أخرى تحدّد نوع الضرب إلا أنّ هذا القبول النظريّ غيّبه حديث منسوب إلى الرسول يحدّد الضرب بانّه ضرب غير مبرّح[463].

/// المحلات المتصلة بالاسم:

"الاسم يتعلّق بالاسم بأن يكون خبرا عنه أو حالا منه أو تابعا له صفة أو تأكيدا أو عطف بيان أو بدلا أو عطفا بحرف أو بأن يكون الأول مضافا إلى الثاني... أو بأن يكون تمييزا"[464]. فالمحلات الممكنة الشغور هي النعت والموصوف (إذا أقيمت الصّفة مقامه) والبدل والتوكيد والمضاف إليه والحال والتمييز[465].

ونميّز بين استعمالين للصفة، استعمال يجعل الموصوف مطلقا ويمحّض الصفة للاسميّة ولا يجيز تعدّد المعنى شأن قول الله تعالى: "...واللهُ عليمٌ بالمُتّقينَ" (آل عمران 115/3) فهذا القول "يعتمد على مجرّد الصّفة من حيث هي"[466]، واستعمال ثان للصفة يسمح بأكثر من موصوف ممكن "ألا ترى أنّك إذا قلت مررت بطويل لم يستبن من ظاهر هذا اللفظ أنّ المَمْرُور به إنسان دون رمح أو ثوب أو نحو ذلك؟"[467]. وعندئذ يجوز تعدّد الموصوف وهذا شان قول الله تعالى: "...أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون" (البقرة 2/ 159). فقد اختُلِف في الموصوف فكان دوابّ الأرض وهوامّها عند فريق وكان الملائكة والمؤمنين عند فريق آخر وكان كلّ ما عدا بني آدم والجنّ عند فريق ثالث[468].

وسواء عرضنا لمحلاّت متّصلة بالفعل أو بالاسم فلا بدّ من تأكيد أنّ شغور بعض المحلاّت في الجملة يكون أحيانا شغورا ظاهريا إذ هذه المحلات مملوءة بالقوة ويملؤها السياق ولا سيّما المقام. وفي هذا المجال نُدرج المثال الذي ضربته

---

[462] دلائل الإعجاز، ص 169.

[463] أحكام القرآن، ج 1، ص 420.

[464] دلائل الإعجاز، ص 48.

[465] الحال والتمييز يتّصلان بالفعل وبالاسم. فإن كانت الحال والتمييز للنسبة اتّصلا بالفعل وإن كانا للمفرد اتصلا بالاسم.

[466] البرهان، ج 3، ص 154.

[467] الخصائص، ج 2، ص 368.

[468] جامع البيان، ج 2، ص ص 58- 59.

أوركيوني[469] ومفاده أنّه لو كان جماعة من الناس جالسين حول مائدة الطعام وقال أحدهم لآخر: "صبّ الماء" فإنّ المخاطب سيعرف أنّ المفعول فيه مكان الشرب سيكون الكأس لا رأس المتكلّم مثلا، وذلك رغم أنّ المفعول فيه غير ظاهر في الجملة. وفي الإطار نفسه ندرج المثال الذي ذكره سيرل إذ يقول حريف ما في مطعم: "أعطني "هامبورغر" بالطماطم والخردل دون كثير من الخيار" القول لم يحدّد طول "الهامبورغر" ولا طريقة تغليفه. ومع ذلك فلا نتصوّر أن الطبّاخ يقدّم "هامبورغر" يبلغ طوله الكيلومتر أو تغلّفه مادة بلاستيكيّة متينة تفتقر إلى مطرقة لكسرها[470].

وسواء ربطت أوركيوني هذه الظاهرة بالاستدلال العمليّ (inférence praxologique) أو فسّرها سيرل بالتوقّع (présomption) فلا شكّ في انه يمكن أحيانا إنكار الوجود بالقوّة للمحلّ الشاغر بالفعل ويكون ذلك غالبا عن سوء نيّة. فقد يجلس شخص في أحد المقاهي ويطلب كأس شاي فإذا بالنادل يقدّم له كأس شاي باللوز مدّعيا أنّ الحريف لم يخصّص كأس الشاي المطلوب. وقد يكون في هذا الموقف سوء نيّة إذا المواضعة الاجتماعية للجلوس في المقاهي تفترض أن يحدّد المتكلّم صفة مخصوصة لمشروبه فإن لم يفعل كان المشروب "عاديا" خلوا من الإضافة مثلما كان التعبير عنه خلوا من المتمّم، على أنّ لـ"سوء النيّة" هذا مستندا لغويّا ضعيفا قائما على تجاهل المقام. وهو تجاهل خطر إذا علمنا أنّ جلّ ما ننطق به من أقوال يحوي متممات غائبة بالفعل حاضرة بالقوة ذلك أنّه لا يمكن تصوّر لغة تحدّد كلّ المعاني لفظا.

ونحن نقف في هذا المستوى عند المتممات الشاغرة التي لا يحدّدها المقام وتقبل أن تُملأ لفظا. وقد أشرنا منذ أوّل الفصل إلى أنّ الضرب الثاني من تعدّد المعنى لا يشمل الأسماء العامة يستوي في ذلك أن يكون أسّ التعدّد معجميّا أو تركيبيّا، فالاسم الموصوف- بالمعنى العام لكلمة صفة- خاصّ بالضرورة ذلك: "أنّ من شأن أسماء الأجناس كلّها إذا وصت أن تتنوّع بالصفة فيصير الرجل الذي هو جنس واحد إذا وصفته فقلت: "رجل ظريف ورجل قصير ورجل شاعر ورجل كاتب" أنواعا مختلفة يعدّ كلّ نوع منها شيئا على حدة"[471]. ونجد انّ جميع محلات الاسم الصفة تقبل الشغور المتعدّد في كلّ الأحوال إلا حال التوكيد الذي لا يفيد إلا معنى واحدا هو تحقيق ما ثبت في اللفظ الأول"[472] يستوي في ذلك التوكيد اللفظي القائم على تكرار اللفظ أو التوكيد المعنوي القائم على إلحاق اللفظ بالنفس والعين وسواهما.

---

(469) L'implicite, p- 189.

(470) John R- Searle : Sens et expression, études de théorie des actes de langage, Paris, Ed Minuit, 1982, p- 177.

(471) دلائل الإعجاز، ص 198.

(472) شرح الكافية، ج 1، ص 331.

واضح ممّا سبق أن شرط إمكان تعدّد الغياب الذي وقفنا عليه فيما يخصّ المحلات المتّصلة بالأفعال وبالأسماء غنّما هو يقابل ما وسمناه في المبحث الأوّل بحضور المعنى الماصدقيّ للكلمات الرمزيّة. فسواء اكان الكاشف عن الحلّ الشاغر المقام المنطقيّ أم المقامالاجتماعيّ أم المقام التّاريخيّ فإنّ حضوره واحدا يمنع إمكان تعدّد المعنى في حين أنّنا نبحث في هذا المستوى عن دور الاتّساع التّركيبي في تحقّق التعدّد.

وانطلاقا من الاعتبارات المذكورة يمكن أن نحدّد درجات الاتّساع التّركيبي أي درجات إمكان الشّغور بالنّسبة إلى الفعل وإلى الاسم وفق منظورين سياقيّ وجدوليّ.

المنظور السّياقي يبحث في أكبر اتّساع تركيبيّ ممكن من حيث عدد المحلاّت الممكنة الشّغور في علاقتها بالفعل الواحد أو بالاسم الواحد. والمنظور الجدوليّ يبحث في أكبر اتّساع تركيبيّ ممكن من حيث الأقوال الّتي يمكن اختيارها في كلّ محلّ من المحلاّت الشاغرة الممكنة. ولكن قبل البحث في ذلك لا بدّ من الإشارة إلى صنف من التعدّد مبدئيّ يقوم على الاختلاف في المحذوف أمقصود هو أم غير مقصود:

1-تعدّد بين الحذف المراد والحذف نسيا:

التّمييز بينهما نظريا واضح أسلفناه ونذكّر به. فالمحذوف المراد يخصّ عناصر أساسيّة في الجملة ويظهر ضرورة في السّياق أو المقام وإلاّ أصبح الكلام إحالة، ويستند إمكان تعدّده إلى الالتباس بين معانيه الحاضرة سياقا أو مقاما. أمّا المحذوف نسيا فيخصّ عناصر غير أساسيّة في الجملة يمكن أن يملأها المتقبّل إن شاء بعناصر افتراضيّة مختلفة تجسّم إمكان تعدّد المعنى. بيد أن المفسّرين يختلفون أحيانا بين صنفيّ الحذف هذين فتجد بعضهم يحوّل بعض أصناف الحذف نسيا إلى حذف مراد. ويتمّ هذا التّحويل إذا ما بدا للمتقبّل أنّ القول كما هو متقابل مع السّياق أو المقام ممّا يفترض تقريرا بخطل القول أو إضافة إليه ترفع هذا التّقابل. فأمّا التّقرير بخطل القول فليس من معاني القول الماصدقيّة ولا يهمّنا الآن في شيء، أمّا الإضافة إليه بتأخذنا إلى صلب مسألة الحذف المقصود. وكثيرا ما هرع مفسّرو القرآن إلى الإمكان الثّاني أي هذه الإضافة فقد رأى الزّركشي أنّ قول الله تعالى – مخاطبا نوحا محيلا على ابنه-: "...إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ..." (هود 46/11) قائم على حذف مقصود، مفتقرٌ إلى صفة لازمة لكلمة "أهل" هي "النّاجين"[473]، في حين أنّ الطّبرسي أشار إلى من رفض هذه الصّفة مقتصرا على البحث في معاني كلمة "أهل" الممكنة المتلائمة مع المقام[474].

[473] البرهان ج3 ص156.

[474] مجمع البيان ج6/5 صص 254/253.

ومن نفس المنظور ذهب الزّركشي نفسه إلى وجود الحذف المقصود ذاته في قول الله تعالى: "...لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا..." (البقرة 273/2). فقد رأى "صاحب البرهان" أنّ عبارة "ولا غير إلحاف" محذوفة[475]، وبذلك وافق الطّبري والزّجاج وجلّ المفسّرين الّذين يرون للآية معنى أنّ الفقراء الّذين أحصروا في سبيل الله لا يسألون البتّة. غير أنّ بعض المفسّرين خالفوهم فقالو: "إنّ المراد نفي الإلحاف أي إنّهم يسألون في غير إلحاف"[476]، وبذلك اعتبر هؤلاء الحذف في الآية نسيا غير مقصود.

2-التّعدّد الممكن للمحذوف نسيا:

+ المنظور السّياقي:

نصطلح على وضع المحلاّت الشّاغرة الممكنة بين قوسين. فيكون أكبر عدد للمحلاّت الشّاغرة المتّصلة بالفعل هو التّالي:

فعل مخصّص ويقبل المفعول به دون أن يستلزمه[477] + فاعل + (مفعول به يتعدّى إليه الفعل مباشرة) + (مفعول به يتعدّى إليه الفعل بواسطة حرف من الحروف) + (مفعول فيه)[478] + (مفعول له)[479] + (حال نسبة)[480] + (مفعول مطلق) + (مفعول معه)[481].

ولا شكّ في أنّ تحقيق جملة بهذا الشكل النّحويّ النّظريّ ممكن وإن أنشأ عادة قولا يغلب عليه التكلّف والرّكاكة كقولك مثلا: "في الصباح ضرب زيد وأخاه ضاحكا بالمكنسة قطّ الجيران ضربا مبرّحا لأنّه أكل سمكة".

ويكون أكبر عدد للمحلاّت الشاغرة المتّصلة بالاسم هو التّالي:

اسم + (مضاف إليه) + (معطوف) + (نعت) + (بدل) + (حال مفردة).

مثال: "ضرب صالح راكب الحمار وراكب البغل المجنونين أخويك واقفين".

+ المنظور الجدوليّ:

-المحلاّت المتّصلة بالفعل:

* المفعول به: يكون المفعول به محلاّ ممكن الشّغور وممكن التعدّد في حالات:

---

(475) البرهان ج3 ص120.

(476) الجامع ج3 ص343.

(477) لا بدّ أن يكون الفعل مخصّصا ليقبل عددا أكبر من المفاعيل. أمّا اشتراط قبوله للمفعول به دون استلزامه إيّاه فيزيد عدد المحلات الشّاغرة الممكنة ذلك أنّ المفعول به إن كان ضروريا في الجملة غدا محلاّ كائنا لا ممكنا.

(478) دلالة الفعل على المكان وعلى الزّمان لازمة لأنّ "الفعل يدلّ على زمان مخصوص" و"الحدث لا يكون إلاّ في مكان" شرح المفصّل ج2 ص43. ونجد الموقف نفسه عند الاستراباذي الّذي يرى أنّ "احتياج الفعل منّا إلى الزمان والمكان ضروريّ" شرح الكافية ج1 ص113.

(479) المفعول له ممكن دائما إذ "لا بدّ لكلّ فعل من مفعول له سواء ذكرته أو لم تذكره إذ العاقل لا يفعل فعلا إلاّ لغرض وعلّة" شرح المفصل ج2 ص53.

(480) الحال محلّ ممكن دائما إذ "الفعل لا يخلو من حال من حيث المعنى" شرح الكافية ج1 ص113.

(481) لا قيمة هنا لترتيب المفاعيل في الشكل النّظري أو في الإنجاز الفعليّ.

ولا نجد تمييز النّسبة ضمن المفاعيل المذكورة لأنّه "عن تمام الكلام يشغل بمفرده محلّ النّصب لا غير ويستولي عليه بلا مزاحمة" المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التفكير النّحوي. بحث في مقولة الاسميّة بين التمام والنقصان" تونس، منشورات كلية الآداب منوبة 1999 ص413.

1-فعل لازم + فاعل + (مفعول به يتعدّى إليه الفعل بواسطة الحرف):

ومثال ذلك في القرآن: "اللَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرة 275/2).

الفعل الّذي يهمّنا في هذه الآية هو "انتهى" وهو فعل لازم لا يمكن أن يتعدّى إلى المفعول به مباشرة على أنّه قد يتعدّى إليه بواسطة الحرف. وقد ظلّ محلّ المفعول به في الكلام شاغرا أشار إليه الرّازي قائلا: "ليس فيه بيان أنّه انتهى عن ماذا"[482] وهذا الشّغور مظنّة لتعدّد المعنى، فقد اعتبر الرّازي أنّه انتهاء عن قول إنّ البيع مثل الرّبا أي عن استحلال الرّبا بينما اعتبر الطّربي أنّه انتهاء عن أكل الرّبا والعمل به[483].

2-فعل متعدّ إلى مفعول واحد اختيارا + فاعل + (مفعول به يتعدّى إليه الفعل مباشرة) أو (مفعول به يتعدّى إليه الفعل بواسطة حرف)[484].

اختلف المفسّرون في تحديد المفعول به الممكن من خلال قول الله تعالى على لسان زكريّا: "...فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا – يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا" (مريم 5/19-6). فتعدّى فعل "يرث" عند البعض إلى المال وعند البعض الآخر إلى العلم وإلى النبوّة[485].

وقد أسلفنا أنّ ما ينطبق على الفعل ينطبق على المشتقّات الّتي تقوم مقامه ولذلك نجد حالات يكون فيها محلّ المفعول به الشّاغر الممكن متّصلا بمشتقّ. ومن هذه الحالات قول الله تعالى: "لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ..."[486] (النور 61/24). فقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ المفعول به الممكن الاتّصال بالمصدر "حرج" هو الجهاد[487] وذهب آخرون إلى أنّ "الله رفع الحرج عن الأعمى فيما يتعلق بالتّكليف الّذي يشترط فيه البصر وعن الأعرج فيما يشترط في التّكليف به المشي وما يتعذّر من الأفعال مع وجود الحرج وعن المريض فيما يتعلّق بالتّكليف الّذي يؤثّر المرض في إسقاطه كالصّوم وشروط الصّلاة وأركانها"[488].

---

[482] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص101.

[483] جامع البيان ج3 ص104.

[484] تفيد "أو" هنا الاتّصال والانفصال.

[485] التّفسير والمفسّرون ج2 ص119.

[486] في هذه الآية تعدّد في المعنى في مجال التّركيب إلاّ أنّنا ننظر فيها هنا استنادا إلى التّفسير الّذي يعتبر الكلام تامّا عند "ولا على المريض حرج"، وبذلك يوجد محلّ مفعول به شاغر ممكن الاتّصال بالمصدر "حرج".

[487] أحكام القرآن ج3 ص 1391.

[488] المصدر السّابق ص 1393.

*ومن أصناف المفعول به الّذي يكون بواسطة حرف جرّ ما يدلّ على معنى حرف الجرّ ذاك. فيفيد المفعول ابتداء الغاية أو انتهاءها أو الوسيلة أو مصدر الشّيء وسواها من معاني حروف الجرّ.

ومن هذه المحلاّت الشاغرة الّتي حقّق المفسّرون تعدّد إمكان ملئها غياب مصدر الشّيء في قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا..." (النّساء 1/4) إذ لم يُذكر في هذه الآية مصدر الخلق فاختلف المفسّرون بين قائل إنّ حوّاء قد خُلقت من ضلع من أضلاع آدم وبين محدّد أنّ ذاك الضّلع هو الأسفل وبين قائل إنّها خلقت من فضل الطّينة الّتي خلق منها آدم(489).

*المفعول فيه: يكون محلاّ ممكن الشغور دائما إذ يقع كلّ فعل أو مشتقّ يقوم مقام الفعل في مكان وزمان. ومن الطّريف أنّ تعدّد المفعول فيه الممكن بدا في القرآن مرّات كثيرة تردّدا بين حصول الفعل في الآخرة أو في الدّنيا. ولذلك أمثلة عديدة منها:

مثال 1: "...فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ" (البقرة 38/2): اختلف المفسّرون في زمان نفي الخوف والحزن مطلقا أهو الدّنيا أم الآخرة(490).

مثال 2: "إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وهُمْ كُفَّارٌ أُولئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللهِ وَالْملاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ" (البقرة 161/2): لم يُذكر في هذه الآية زمان وقوع فعل اللعن ولذلك جاز للمفسّرين الاختلاف فيه فذهب بعضهم إلى أنّ لعن الكفار المقصود يكون في الدّنيا بينما ذهب بعضهم الآخر إلى أنّ هذا اللعن يكون يوم القيامة(491).

مثال 3: "يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَات والله لا يُحِبُّ كُلَّ كفّارٍ أَثِيمٍ" (البقرة 276/2): اعتبر الرّازي نتيجة غياب المفعول فيه "أنّ محق الرّبا وإرباء الصّدقات يحتمل أن يكون في الدّنيا وأن يكون في الآخرة"(492).

وغياب المفعول فيه المولّد لإمكان تعدّد المعنى لم يشمل فحسب تساؤلات ماورائيّة بل أحكاما اجتماعيّة. ففي آية تحريم الأمّهات المرضعات على أبنائهنّ بالرّضاعة لا يُذكر متمّم لفعل "أرضع" باستثناء المفعول به: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... وَأُمَّهاتُكُمُ اللاّتي أَرْضعْنَكُمْ..." (النّساء 23/4). وقد تساءل المفسّرون عن امتداد فترة الرّضاعة المحرِّمة "فقال أكثر أهل العلم لا يحرُم إلاّ ما كان في مدّة الحولين... وقال أبو حنيفة مدّة الرضاعة حولان ونصف وقال مالك حولان وشهر"(493).

---

(489) مجمع البيان ج4/3 صص 6/5.

(490) مفاتيح الغيب مج2 ج3 ص29.

(491) السّابق مج 2 ج4 ص 184 –أحكام القرآن ج1 صص 51/50.

(492) مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص103.

(493) مجمع البيان ج4/3 ص 47.

*حال النّسبة: هو أيضا محلّ ممكن الشّغور دائما لأنّ "الفعل متى أسند إلى فاعله فلا بدّ أن يسند إليه وهو على هيئة من الهيئات وصفة من الصّفات"[494]. وقد يتساءل المفسّرون عن هيئة الفعل إذا بدت لهم مفيدة في تحديد حكم من الأحكام فاختلفوا مثلا في الحال المتّصلة بفعل "أرضع" في الآية الثّالثة والعشرين من سورة النّساء الّتي سبق ذكرها، وتساءلوا عمّا يحرّم هل هو فحسب ما وصل إلى الجوف من المجرى المعتاد الّذي هو الفم أم يشمل ما يوجر أو يسعط أو يحقن به[495].

*المفعول له:

يفيد المفعول له "علّة الإقدام على الفعل وهو جواب لمه"[496]. والعلّة نوعان ما تأخّر وجودها عن وجود الفعل وهي العلّة الغائيّة كقولك: "جئتك إصلاحا لأمرك"، وما تقدّم وجودها عن وجود الفعل وهي العلّة السببيّة[497] كقولك: "قعدت جبنا"[498]. فمن الأولى قول الله تعالى: "...فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا..." (طه 40/20) إذ قرّة عين الأمّ تالية لإرجاع موسى إليها، ومن الثّانية قول الله تعالى: "فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمِ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ..." (النساء 160/4) إذ ظلم الّذين هادوا سابق لتحريم الطيّبات عليهم.

وقد أسلفنا أن لا وجود لفعل لا علّة له فكلّما ورد في القول فعل أو اسم متّصل بالفعل وُجد محلّ للمفعول لأجله ممكن دالّ على السّبب أو على الغاية على أنّ من الأفعال ما يسم كلّ الأقوال وهو فعل القول نفسه أو فعل الإثبات كما يسمه المناطقة. ولئن كانت هذه المسألة متّصلة أشد الاتّصال بقضايا الأعمال المقصودة بالقول الّتي نتبسّط فيها في حينها فلا بدّ أن نؤكّد في هذا المستوى أنّنا لا نعرض لمحلّ المفعول له الشّاغر إلاّ إذا اتّصل بفعل أو مشتقّ مذكور. أمّا علل فعل الإثبات فمنها – إذا كان الفعل ظاهرا- ما يدخل ضمن الاتّساع التّركيبيّ وما يدخل ضمن الأعمال المقصودة بالقول، ومنها – إذا لم يكن الفعل أو المشتقّ مذكورا –ما يكون من المعاني المقصودة بالقول ويمتدّ ليشمل مجال المعاني التّأويليّة.

هذا ما يتجسّم كالآتي:

أ-فعل أو مشتقّ مذكور لا يصرّح بمعنى مقصود بالقول: ضرب زيد عمروا + (م-له ممكن يدخل ضمن الاتّساع التّركيبي).

---

[494] عبد الله بن الخشّاب: المرتجل في شرح الجمل، دمشق، دار الحكمة 1972 ص160.

[495] مجمع البيان ج4/3 ص 47.

[496] شرح المفصّل ج2 ص52.

[497] بعض الدّارسين يذهبون إلى وجود ثلاثة أصناف من العلل. ما يقابل العلّة السببية (وهي ما أحال على حدث ماض) وما يقابل العلّة الغائيّة (وهي ما أحال على حدث في المستقبل هو هدف القيام بالفعل) وما وسمته آنسكومبر بعلل تأويل الفعل أو الدّوافع العامّة شأن عمل شيء ما يأسا أو حبّا... (انظر:
Michel Martins Baltar : Analyse motivationnelle du discours, Paris, Ed Didier 1994, pp- 19/20.
ويبدو لنا هذا الصّنف الثّالث هجينا قابلا للاندراج ضمن الصّنف الأوّل أي العلّة السببية لذلك لا نرى أصناف العلل أكثر من اثنين.

[498] المثالان عن شرح الكافية ج1 صص 192/191.

ب- فعل أو مشتقّ مذكور يصرّح بمعنى الإثبات: قال محمّد ضرب زيد عمروا + م-له ممكن متّصل بفعل: "قال" هو عمل مقصود بالقول قد يكون تهديد المخاطب بإمكان ضرب زيد إيّاه كما ضرب عمروا).

ت-فعل أو مشتقّ غير مذكور موجود بالقوّة دائما في محلّ الإثبات من كلّ قول وله علل ممكنة[499].

فأمّا الصّنف "ت" فهو لا يدخل ضمن الاتّساع التّركيبيّ بل ضمن المعاني التّأويليّة وأمّا الصّنف "ب" فهو في استرسال بين المعاني الماصدقيّة والمعاني التأويليّة[500].

فمن الصّنف الأوّل ما يجسّمه تفسير قول الله تعالى: "واذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا" (مريم 16/19). فقد أشار الرّازي إلى أنّه "لا بدّ في احتجابها من أن يكون لغرض صحيح وليس مذكورا". وعدم ذكره أدّى إلى اختلاف المفسّرين فيه بين العبادة والاغتسال من الحيض والاستسقاء[501].

ومن الصّنف الثّاني ما يجسّمه تفسير قول الله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ في الأَرْضِ خَلِيفةٌ..." (البقرة 30/2)، فقد بحث الزّمخشري لا في سبب جعل الله خليفة في الأرض بل في سبب فعل القول نفسه مقدّما أكثر من سبب ممكن قائلا: "فإن قلت لأيّ غرض أخبرهم بذلك قلت ليسألوا ذلك السّؤال ويجابوا بما أجيبوا به فيعرفوا حكمته في استخلافهم... وقيل ليعلّم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقْدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم"[502].

*المفعول المطلق:

لا يكون المفعول المطلق قابلا للتعدّد جدوليا إذا دلّ على توكيد الفعل إذ لا توجد إمكانيّة أخرى لتوكيد الفعل سوى توكيده بالمصدر أو بما يقوم مقامه[503]. ففي قولك: "ضرب زيد عمروا" لا يمكن ان يكون المفعول المطلق المؤكّد عنصرا ما صدقيّا آخر سوى العنصر "ضرُبا"، وبذلك لا يجوز تعدّد المعنى. أمّا إذا كان المفعول المطلق لبيان النّوع أو عدد المرّات فالتعدّد المفترض ممكن، إذ قد يكون عمرو ضرب زيدا ثلاث ضربات أو عشر ضربات وقد يكون ضربه ضرب الشرطيّ أو ضرب الأب أو ضرب المعلّم...

*تمييز النّسبة:

---

(499) كل قول يمكن أن يُسبق بعلامة – المنطقيّة الّتي تفيد معنى الإثبات.

(500) يبحث الصّنف أ في علّة عمل مّا سوى عمل القول ويبحث الصّنف ب في علّة عمل القول الوارد داخل القول أي الموجود بالفعل داخل القول بينما يبحث الصّنف ت في علّة عمل القول غير المصرّح به في القول أي في علّة عمل القول الموجود بالقوّة في القول.

(501) مفاتيح الغيب مج 11 ج21 ص197.

(502) الكشّاف ج1 ص61.

(503) يماثل المفعول المطلق الدّالُّ على التّوكيد المحلّ الاسميّ الّذي يفيد التّوكيد، فقد أسلفنا أنّ جميع محلاّت الاسم الصّفة تقبل الشّغور المتعدّد في كلّ الأحوال إلاّ حال التّوكيد باعتباره مفيدا لمعنى واحد هو معنى التّحقيق.

هو الّذي يرفع الإبهام عن ذات مقدرة[504] أي "نسبة حاصلة في جملة أو شبه جملة"[505]. فإن قلت: "زيد أفضل من عمرو" وسكتّ أجاز الاتّساع التّركيبي تجسيم ذلك التّفضيل علما أو ذكاء... ممّا يجيز تعدّد المعنى. ومن ذلك في القرآن ما جسّمه تفسير قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاة وَأَنْتُمْ سُكَارَى..." (النساء 43/4)، فإذا اعتبرنا أنّ أصل السّكر في اللغة السدّ تبيّنّا أن الآية المذكورة لا ترفع الإبهام عن السّكر أي لا تحدّد نوعه ممّا جعل بعض المفسّرين يرى السّكر المعنيّ من الخمر والبعض الآخر يراد من النّوم[506].

-المحلاّت المتّصلة بالاسم:

*النّعت:

كلّ الكلمات الرّمزيّة تقبل النّعتية وغيابُ النّعت ينشئ محلاّ شاغرا يجوز ملؤه بصفات شتّى ممكنة. وهذا ما تجسّم في تفسير قول الله تعالى: "...وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْن مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ..." (البقرة 282/2). فقد تساءل المفسّرون عن صفة هؤلاء الرّجال وهي محلّ شاغر، فذهبوا إلى جواز صفة المسلمين أو الأحرار أو المتّصفين بالعدل[507].

*تمييز المفرد: وهو يرفع الإبهام عن ذات مذكورة غالبا ما تكون من المقادير. فإن ذُكر المقدار وغاب التّمييز جاز تعدّد المعنى شأن قولك: "اشتريت رطلاً، فإنّ هذا القول يقبل إمكانات مختلفة تحدّد طبيعة المشترى.

*حال المفرد: هي بإفادتها هيئة صاحب الحال دون الاتّصال بنواة إسناديّة شبيهةٌ بالنّعت ولا تفترق عنه إلاّ في كونها من المنصوبات وكونه من التوابع من جهة، وفي كونها عادة معنى متحوّلا وكونه عادة معنى لازما من جهة أخرى. وكلّ الكلمات الرّمزيّة تقبل التّخصيص بحال المفرد. ولذلك يجوز عند غياب الصّفة الحال من السّياق تعدّدُ الصّفات الممكنة. وهو تعدّد تحقّق عند تفسير قو الله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وأنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إلاّ ما قد سَلَفَ..." (النّساء 23/4) فقد ذُكر حالان للأختين الأوّل "منكوحتين" والثّاني "موطوءتين"[508].

*المعطوف:

إن إسناد فعل إلى اسم أو اسم إلى اسم لا يعني قصر الإسناد على المسند إليه إلاّ إذا صرّح القول بذلك القصر باعتماد الحصر مثلا. فالقول: "جاء زيد" مثلا لا ينفي إمكان كون عمرو من الجائين ولا ينفي القول: "وصل الآن رئيس الدولة" وصول سواه معه. أمّا قولك: "ما جاء إلاّ زيد" فينفي إمكان إجراء حكم المجيء

---

[504] شرح الكافية ج1 ص 216.
[505] السّابق ج1 ص 220.
[506] مجمع البيان ج4/3 ص81. – مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص112.
[507] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص122.
[508] أحكام القرآن ج1 ص380.

على غير زيد وينفي بذلك العطف إذ جوهر العطف "جعل الشّيئين شرعا واحدا"(509).

هذا كلّه يفيد أنّ المعطوف من المحلاّت الشاغرة الممكنة ما لن ينف السّياق ذلك. ومن ثمّ يكون المعطوف الممكنُ قابلا للتعدّد.

لقد اهتممنا إلى حدّ الآن بالاتّساع التّركيبي في حدود الجملة الواحدة على أنّه يبدو ظاهريّا أنّ الاتّساع التّركيبيّ يكون أيضا داخل النصّ في علاقة الجمل بعضها ببعض. فيمكن أن لا تذكر صفة الكلمة في الجملة الواحدة بل في جملة أخرى. وكما جاز أن نقول "أكل الولد تفّاحة" ونسكت فتكون كلمة "تفّاحة" متّسعة تركيبيّا في الجملة لإمكان قبولها الصّفة "حمراء" في قولنا: "أكل الولد تفّاحة حمراء"، فإنّه يجوز أن نعتبر الكلمة متّسعة تركيبيّا في النصّ لقبولها صفة الحمرة نفسها في إمكان قولنا: "أكل الولد تفّاحة. وقد اختارها حمراء من سلّة التفّاح الموضوعة أمامه".

بيد أنّ المتأمل في المثالين يلاحظ أنّ الجملة الثّانية من المثال الثّاني هي الّتي حقّقت إمكان ظهور الصّفة في علاقتها شكليّا بالضمير "ها" لا بتفّاحة الجملة الأولى، وبذلك لم يخرج الاتّساع التّركيبي عن مجال الجملة. فمعلوم أنّه لا يمكن في أيّ نصّ الإحالة على كلمة مّا إلاّ بإعادتها إن ظاهرة أو ضميرا. لكنّ هذا لا ينفي أنّ الصّفة "حمراء" تنطبق على كلمة تفّاحة الأولى وإن لم ترد في الجملة نفسها، وبذلك نفت الجملة الثّانية واحدة من إمكانات الاتّساع التّركيبي لكلمة تفّاحة.

وهذا يؤكّد أمرين:

-إنّ إمكان اتّساع الكلمة التّركيبي يحدّد في الجملة بالنّظر في الصّفات الممكن اتّصالها بالكلمة. على أنّ هذا لا نفي أنّ مجموعة الجمل المتوالية يمكن أن تحقّق – دائما في حدود الجملة- بعضا من هذه الصّفات الممكنة ممّا قد ينقص الاتّساع التّركيبيّ.

-إنّنا عبَرنا عن صفات الكلمة الممكنة الظهور بالوظائف النحويّة لأنّ هذه الوظائف صورة لمقولات ذهنيّة. ولذلك اخترنا من البداية اعتماد كلمة "صفة" بمعناها العامّ، واعتبرنا كلّ ما يمكن أن يتّصل بالكلمة من وظائف نحويّة في الجملة ممثّلا لكلّ ما يمكن أن يتّصل بالماصدق من أعراض في الواقع. ويمكن اختزال هذه الأعراض المتّصلة بالفعل إلى موضوعه ويمثّله المفعول به، وإلى حاله أو نوعه ويمثّله الحال والمفعول المطلق الدّال على النّوع والعدد والمفاعيل المفيدة معاني حروف الجرّ، وإلى علّته ويمثّلها المفعول له، وإلى زمانه ومكانه ويمثّلهما المفعول فيه بل يجوز أن يندرج زمان الفعل ومكانه كلاهما في حاله إذ "أيّ منع في أن يتّفق في المعنى المقصود المختلفان في الإعراب. ألا ترى أنّ

(509) الكتاب ج2 ص51.

معنى جئت راكبا جئت وقت ركوبي؟"[510]. ومن المنظور نفسه يجوز أن تتدرج علّة الفعل في حاله، فقد رأى بعض النّحاة: "أنّ ما يسمّيه النّحاة مفعولا له هو المفعول المطلق لبيان النّوع"[511].

*-الصّنف الثّاني النّادر من الاتّساع التّركيبي أو الحذف المقصود بلا دليل:

الأصل في الحذف المقصود أن لا يكون إلاّ عند وجود ما يدلّ عليه في السّياق والمقام. ولمّا كان هذا البحث يسعى إلى الوقوف عند جلّ إمكانات تعدّد المعنى فإنّنا نفترض الحالة الممكنة النّادرة التّي يتّصل فيها متقبّل مّا بقول محتو على حذف ومقطوع عن سياقه ومقامه. ففي هذه الحال يكون التعدّد لازما لا يحدّده إلاّ إمكان تعلّق الكلام بعضه ببعض نحويّا ومعنويّا، من ذلك أنّ قولا من نوع: "...نائمة" ظهرت فيه الصّفة – خبرا كانت أو نعتا- دون موصوفها. لكنّ هذا الموصوف ليس إمكانا مطلقا بل له شروط منها أن تكون سمته الجنسيّة التّأنيث وأن يكون قابلا للنّوم. صحيح أنّ هذين الشرطين ينطبقان على آلاف الموصوفات الممكنة لكنّهما مع ذلك يضيّقان معنى المحذوف الممكن.

ويمكن ضرب مثال نظريّ لهذا التّضييق انطلاقا من صيغة لغويّة تقوم على حذف النّواة. فإذا افترضنا قولا يتألّف من مفعول به فحسب فإنّ النّواة المحذوفة يمكن أن تكون دالّة على الإغراء أو على التّحذير. وليست إحداهما بأوْلى من الأخرى قطعا، على أنّ نوع المفعول به قادر على توجيه اختيارنا الممكن إلى إحدى الصّيغتين دون سواها. فالأغلب أن القول: "النّار النّار" مقطوعا عن مقامه يفيد التّحذير على أنّه قابل لإفادة الإغراء وهي قابليّة تجسّمت في القول: "النّارَ ولا العارَ". والأغلب أنّ القول: "أخاك أخاك" يفيد الإغراء على أنّه قابل لإفادة التّحذير. وهي قابليّة لو تجسّمت لأمكن أن لا يقتل هابيل قابيل.

إنّ هذا كلّه يؤكّد أنّه مهما يكن نوع التعدّد النّاتج عن الاتّساع التّركيبي ومهما تكن إمكاناته النظريّة الّتي حاولنا بيانها فإنّ السّياق والمقام يساهمان بأشكال مختلفة وبنسب متفاوتة في تضييق هذه الإمكانات وتوجيهها دون القطع بها[512]. التّوسعةُ الممكنةُ المقولة استنادا إلى المقام المنطقيّ، وذلك وفق صورة الموجودات في الكون من جهة ووفق العلاقات المنطقيّة بينها من جهة أخرى. فرغم أنّ كلّ الأسماء الرّمزيّة تقبل النّعتيّة فإنّ المقام والسّياق يحدّدان الأوصاف الممكنة. فيجوز أن يُملأ شغور النّعت في القول: "اشتريت قميصا" بكلّ ما يفيد لون الأقمصة أو شكلها ممّا ينطبق على الأقمشة بينما لا يمكن أن يُعمد إلى المقولات الوصفيّة ذاتها لنعت كلمات مقولات أخرى شأن مقولة "الحليب" أو "الفأر" في قولك: "اشتريت حليبا" أو "اشتريت فأرا". وكذا الشّأن إذا نظرنا في المثالين التّاليين: "أكل زيد"

(510) شرح الكافية ج1 ص 192.

(511) السّابق، الصّفحة نفسها.

(512) في حال القطع بها يغيب إمكان التعدّد نتيجة للاتّساع التّركيبيّ. وقد أسلفنا أمثلة على ذلك عند حديثنا مثلا عن الفعل المنهيّ عنه نهيا مطلقا.

و"سبح زيد"، فإنّهما متماثلان في إمكان اتّصال كليهما بمفعول فيه يفيد المكان، على أنّ مجموعة الإمكانات أكبر في الجملة الأولى إذ السّباحة تفترض أماكن مائيّة أو سائلة على الأقلّ[513]. ونحن إذ نقول: "زرت زيدا" ننشئ جملة يقبل فعلها الاتّصال بالمفعول لأجله على أنّ تلك التّوسعة يجب أن تتلاءم مع منطق علاقة العليّة. فـ"الشّيء لا يكون علّة نفسه"[514] ومن ثمّ لا يجوز أن تقول: "زرتك لأنّي زرتك".

ومن المنظور نفسه يجوز أن تعدّي فعل: "فرغ" في قولك: "فرغ القفص" ــ بواسطة الحرف- إلى مفعول به ممكن قد يكون الدّجاج أو الأرانب مثلا ولكن لا يجوز أن يقبل الفعل نفسه في كلّ الأحوال الاتّصال بتلك المفاعيل الممكنة. فمنطق علاقات الأشياء في الكون لا يسمح بأن نعدّي "فرغت" في قول الله تعالى: "فإذا فرغْت فانْصب" (الشرح 7/94) إليها وكذا شأن الصّفة "فارغا" في قول الله تعالى مثلا: "وأَصْبَح فُؤَادُ أُمّ موسى فارغا..." (القصص 10/28)، وفي مقابل ذلك نجد كليهما محتملا التّعدية إلى مفاعيل أخرى متعدّدة ذكر بعضها المفسّرون شأن "الفرائض" أو "الدّنيا" أو "جهاد الأعداء" بالنّسبة إلى فعل الآية الأولى، وشأن "منْ كلّ شيء إلاّ من ذكر موسى" أو "جهاد الأعداء" بالنّسبة إلى فعل الآية الأولى، وشأن "منْ كلّ شيء إلاّ من ذكر موسى" أو "من العقل" بالنّسبة إلى الصّفة في الآية الثّانية[515].

وإلى جانب المقام المنطقيّ فإنّ على التّوسعة أن توافق مقام القول المخصوص وسياقه، ذلك أنّك إذا قلت "صام رسول المسلمين" وأردت تحديد مفعول فيه يفيد زمان الصّوم جاز منطقيّا أن يكون المفعول فيه يوم عيد الأضحى، إلاّ أنّ مقام القول المخصوص يُلزمك أن تستثني من قائمة الأزمنة الممكنة أيّام عيد الفطر والأضحى ويُغريك بأن تستثني احتمال الصّوم أيّام الجمعة. وهذا ما يجسّمه مفسّرو القرآن عند تفسيرهم قول الله تعالى: "...وظنّ دَاوُد أنّمَا فَتَنَّاهُ فاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ..." (ص 24/38). فقد رأوا مفاعيل به ممكنة للفعل "استغفر" تحدّد ذنب داود، فوفق أقوالهم استغفر داود ربّه من نيّته إن مات زوج المرأة أن يتزوّجها أو من حكمه لأحد الخصمين قبل أن يسمع للآخر أو من نظره إلى المرأة حتّى شبع منها[516]. على أنّ هذه المفاعيل نفسها وإن كانت ممكنة منطقيّا لملء شغور المفعول به في قول الله تعالى: "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ..." (النصر 3/101)

---

[513] نذكر بأنّنا نبحث المعنى الماصدقيّ الوضعيّ. ولولا ذلك لجاز أن نقول على المجاز مثلا: سبح زيد في الصحراء.

[514] شرح الكافية ج1 ص 193.

شرح المفصّل ج2 ص 52.

[515] أحكام القرآن ج3 ص 1452.

[516] السّابق ج4 ص1626.

فإنّها غير جائزة وفق سياق القول ومقامه اللذين يسمحان بإمكانات أخرى شأن استغفار الرّسول ممّا يبدو له ذنوبا نتيجة لاستقصاره نفسه[517].

3- الضّرب الثّالث من ضروب تعدّد المعنى: اختيار مقولة من أكثر من مقولة ممكنة تدلّ عليها الكلمة (أو الاشتراك):

عرضنا من ضروب تعدّد معنى الكلمات الرمزيّة عند غيابه من السّياق والمقام ضربين هما الاختلاف في انتماء العنصر إلى الكلمة المقولة أو ضبابيّة المقولة من جهة والاختلاف في العنصر المقصود من الكلمة المقولة من جهة أخرى. وننظر الآن في الضّرب الثّالث من ضروب تعدّد المعنى.

أ-تعريفه:

هذا الصّنف من تعدّد معاني الكلمة شائع في اللغة يسمّى المشترك. ويتمثّل في ما "كان موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح... (وهو) يشمل ما وضع لأكثر من معنيين"[518]. وهذا التّعريف شائع عند اللغويّين وعند الأصوليّين فالمشترك عند السّيوطي هو ما ينطبق عليه قول ابن فارس: "تسمّى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد"[519] وهو عند الشّاشي: "ما وُضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفة"[520]. ونعتمده في بحثنا بهذا المعنى أي دلالة الكلمة الواحدة على أكثر من مقولة بوضع اللغة. من ذلك كلمة "قرء" في قول الله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ..." (البقرة228/2)، فهي كلمة يمكن أن تدلّ على الطّهر وعلى الحيض وهما مقولتان متمايزتان لاختلاف معناهما الماصدقي. وقد ميّز الأستاذ الجطلاوي بين المشترك الّذي اهتم به ضمن "تعدّد التأويل لتعدّد الدّلالة المعجميّة"[521]. فاعتبر كلمة "قرء" ضمن الكلمات المتّصفة بالتّضادّ[522] على حين أنّ التّضادّ ليس سوى ضرب من ضروب المشترك تميّز في نوع علاقة معنييه بعضهما ببعض لا في جنسه القائم على دلالة القول الواحد بالوضع على أكثر من معنى واحد[523].

ويميّز بعض اللسانيين بين الكلمات المشتركة (homonymes) والكلمات متعدّدة المعنى (polysémiques) على أساس أنّ الأولى تدلّ على مقولات بينها بينما تدلّ الثّانية على مقولات مختلفة غير أنّ بينها علاقة. ولهذا عند هؤلاء تجسّم في المعجم إذ تستقلّ كلّ واحدة من كلمات الصّنف الأوّل بمدخل مخصوص في حين أنّ معاني الكلمات المتعدّدة المعنى تُجمع ضمن مدخل واحد[524]. لكنّنا لا

---

[517] الجامع ج20 ص 233.

[518] كشّاف اصطلاحات الفنون ج2 ص776.

[519] جلال الدين السّيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بيروت، دال الجيل (د-ت) ج1 ص 369.

[520] أبو علي الشّاشي: أصول الشاشي، بيروت دار الكتاب العربي 1982 ص36.

[521] قضايا اللغة في كتب التفسير ص 258-263.

[522] السّابق ص 265.

[523] للاختلاف في اعتبار التضاد ضمن المشترك أصول نظرية يمكن العودة إليها ضمن: كشّاف اصطلاحات الفنون ج2 ص778.

[524] Polysémie et référence : Ma polysémie, un phénomène pragmatique ? : pp-85/86 .

نعتمد هذا التميّز في بحثنا، فكل كلمة دلّت على أكثر من مقولة بالوضع تنتمي عندنا إلى المشترك بقطع النّظر عن علاقة تلك المقولات بعضها ببعض. ذلك أنّ التّمييز المذكور يشتمل قصورا في الإجراء وفي الإفادة فعلى المستوى الإجرائي يعسر في كثير من الأحيان القطع بمدى وجود العلاقة أو انعدامها بين مختلف المقولات الّتي تدلّ عليها الكلمة[525]. أمّا إفادة هذا التّمييز في بحثنا فنراها منعدمة إذ سواء اتّصلت معاني الكلمة الواحدة جزئيا أو انفصلت كليّا فنحن في الحالتين بإزاء تعدّد للمعنى ولا تتغيّر إلاّ درجة التعدّد الكيفيّة.

وعلى نهج توسيع مفهوم الاشتراك هذا نذهب إلى عدم ضرورة أن يكون معنى الكلمة الوضعيّ "بنوع واحد من الوضع"[526]. فكلمة "صلاة" تنتمي عندنا إلى المشترك رغم أنّ بعض اللغويّين يرون أنّها لا تسمّى مشتركا لأنّ أحد معنييها بوضع اللغة والآخر بوضع الشّرع[527]، والمفيد عندنا أنّ كلا المعنيين مذكور في المعجم.

ولا بدّ من تمييز المشترك – وهو الصّنف الثّالث من أصناف تعدّد المعنى – من التّضمّن وهو من أسس تعدّد الصّنف الثّاني من أصناف تعدّد المعنى. وهذا ما يُمثّله تمييز دلالة القرء على الحيض والطّهر مثلا من دلالة الإساءة على الضّرب والشّتم والصّفع... فالفرق بينهما كالفرق بين علاقة التّكافؤ من جهة وعلاقة الجنس بالنّوع من جهة ثانية ذلك أنّ القرء هو الحيض أو هو الطّهر على حين أنّ الإساءة قد تتجسّم في الضّرب أو الشّتم أو الصّفع. ومفسّر القرء الوضعيّ هو القرء أو الطّهر على حين أنّ مفسّر الإساءة الوضعيّ ليس الضّرب أو الشّتم أو الصّفع، وهي ضروب من التجسّم لا يُظهرها إلاّ الاستعمال في السّياق والمقام.

وأهمّ أنواع الاشتراك في اللغة الاشتراك المعجميّ ويتمثّل في دلالة الكلمة في المعجم بالوضع على أكثر من معنى واحد. ولا وجود لمقاييس مضبوطة تجعل بعض الكلمات أكثر قابليّة للاشتراك من سواها وبذلك يكون الاشتراك المعجميّ عموما ظاهرة سماعيّة باستثناء بعض أصناف الكلمات الّتي يجوز تفسير اشتراكها ببعض السّمات المقولية العامّة. فمن ذلك إمكان دلالة أسماء الأحداث المتّصلة بالأفعال المتعدّية على الفعل ونتيجته أي على حدوث الفعل وعلى ذات متّصلة بالفعل وهذا ما عبّر عنه كواين بالتباس الفعل-النّتيجة[528]، ومثال ذلك أن تقول: "ما أحسن هذا العطاء" فيمكن أن تدلّ كلمة "عطاء" على فعل العطاء ويمكن أن تدلّ على نتيجة ذلك الفعل أي مثلا على ثلاثين طنّا من القمح وزّعت على شعوب تعاني المجاعة.

---

[525] بسبب عدم الدقّة المذكورة ألغى كثير من الدّارسين التّمييز بين المشترك ومتعدد المعنى. انظر السّابق ص86.

[526] كشّاف اصطلاحات الفنون ج2 ص 777.

[527] السّابق الصفحة نفسها.

[528] Le mot et la chose, p-191.

ويمكن أن ندرج ضمن الاشتراك المعجمي تعدّد معاني الحروف. فصحيح أنّ الحرف "كلمة دلّت على معنى في غيرها"[529] إلاّ أنّ هذا لا ينفي أنّ هذه المعاني الّتي تتحقّق في غيرها يمكن تعدادها قبل دخولها في الكلام مثلما يمكن تعداد معاني الاسم أو الفعل قبل دخولهما في الكلام. ونحن لا ننكر الفرق بين القسمين إذ معاني الاسم والفعل أضيق من معاني الحروف التي تتميّز بسعة تصرّفها في الكلام ثمّ إنّ الاشتراك نادر في الأسماء والأفعال بينما يكاد يكون ظاهرة ملازمة للحرف، ومن هنا نعتبر تعدّد معاني الحروف صنفا من الاشتراك المعجميّ مخصوصا.

2- امتداد الاشتراك:

بديهيّ أن يشمل هذا الصّنف من التعدّد في الأصل كلّ الكلمات الّتي تدلّ على أكثر من معنى واحد بالوضع وعددها قليل إذ قورن بتلك الّتي لا تدلّ على معنى واحد. لكنّنا نبحث تعدّد المعنى في الاستعمال لذلك لا بدّ من إضافة شرط هام ليتعدّد معنى الكلمة المشتركة، وهو أن تتّسق أكثر من مقولة من المقولات الّتي تدلّ عليها الكلمة مع السّياق والمقام. فلئن كانت كلمة "عين" مثلا من أكبر الكمات اشتراكا أي من أكثرها معاني بالوضع[530]، فإنّ قول الله تعالى: "فيها عَيْنٌ جَارِيَةٌّ" (الغاشية12/88) لا يمكن أن تدلّ فيه العين إلاّ على معنى واحد هو عين الماء. وابن العربي يشير إلى معانٍ خمسة لفعل "عُفِي" في قول الله تعالى: "...فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ..." (البقرة178/2) إلاّ أنّه يقرّر أنّ الفعل "إذا كان مشتركا بين هذه المعاني المتعدّدة وجب عرضها على مساق الآية... فالّذي يليق بذلك منها العطاء أو الإسقاط"[531] فرغم أنّ الكلمة مشتركة بين خمسة معان لا نجد إلاّ معنيين فعليّين يتلاءمان مع السّياق أي يمكن أن يُنشئا تعدّدا للمعنى. غير أنّ الاتّفاق في المعاني المتلائمة مع السّياق ليس أمرا مقطوعا به بين المتقبّلين فقد اختلف أتباع مالك وأتابع الشّافعي في معاني كلمة "عوْل" الممكنة في قول الله تعالى: "...فإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى إِلاَّ تَعُولُوا" (النّساء3/4). فبينما ذهب أتابع الأوّل إلى أنّ العول لا يمكن أن يفيد في الآية إلاّ الميل ذهب أتباع الثّاني إلى أنّه يفيد كثرة العيال. وتجسّم الاختلاف نفسه في كلمة: "محصنات" في قول الله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وبنَاتُكُمْ...- وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ..." (النّساء23/4-24). فقد ذهب ابن حزم إلى أنّ جميع معاني المحصنة مقصودة في هذا القول إذ لا يجوز "إيقاع لفظة

---

(529) شرح المفصّل ج8 ص2.

(530) المزهر ج1 ص373.

(531) أحكام القرآن ج1 ص67.

المحصنات على ما يقع تحتها دون بعض"[532] بينما ذهب ابن العربي إلى أنّ للكلمة معنيين متّسقين مع السّياق هما "ذوات الأزواج" و"الحرائر"[533].

ومهما يكن من أمر فإنّ الاشتراك بهذا الشّرط شرط ملاءمة السّياق والمقام يظلّ -وإن اختُلف فيه- أقلّ ضروب التعدّد امتدادا إذ نُذكّر بأن الضّرب الأوّل هو أوسعها لشموله كلّ كلمات اللغة الرّمزيّة وأنّ الثاني ممتدّ وإن كان أقلّ اتّساعا إذ يشمل الأفعال جميعها والأسماء الخاصّة وأنّ الاشتراك لا يشمل بالقوّة إلاّ بعض الكلمات ولا يحقّق تعدّد المعنى بالفعل إلاّ في عدد أقلّ منها.

وقد لا نجد بعض الكلمات المشتركة في المعاجم اللغويّة ذلك أنّ الاشتراك قد يتحقّق بين كلمتين مختلفتين في بعض المقولات الصرفيّة كمقولة العدد. فقد اختلف المفسّرون في تفسير كلمة "أيد" في قول الله تعالى: والسّماء بَنَيْنَاها بِأَيْد..." (الذّاريات 47/51)، فبينما اعتبر بعضهم أنّ الأيد هو القوّة[534] رأى آخرون الأيد جمعا لكمة "يد"[535].

ونجد في اللغة اشتراكا تصريفيّا واضحا يتمثّل في دلالة الكلمة بعد خضوعها لمقولات التّصريف على أكثر من معنى، فكلمة "محتلّ" مثلا يمكن أن تدلّ على القائم بفعل الاحتلال أو على الواقع عليه ذاك الفعل. ويفسَّر هذا الاشتراك عادة بالتّغييرات الصوتيّة الطارئة على الكلمة. وقد تجسّم ضرب الاشتراك هذا في القرآن عند تفسير قول الله تعالى: "...وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ..." (البقرة282/2). ففعل "يضارّ" كما ورد في النصّ يمكن أن يكون أصله "يُضارِرْ" ويمكن أن يكون أصله "يضارر". وبذلك يكون حاملا لمعنيين[536] فوفق المعنى الأو "يكون الكاتب والشّهيد هما الفاعلان للضّرار و"يكون هذا نهيا للكاتب والشّهيد عن إضرار من له الحقّ أمّا الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط وأمّا الشّهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع"[537]، ووفق المعنى الثّاني يكون الكاتب والشّهيد هما المفعول بهما الضّرار ويصبح الكلام "نهيا لصاحب الحقّ عن إضرار الكاتب والشّهيد بأن يضرّهما أو يمنعهما عن مهمّاتهما"[538]. وعند تفسير الرّازي قول الله تعالى: "إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ..." (البقرة 271/2) نجده يستند إلى الاشتراك التصريفيّ. فهو يقول مجادلا: "لا نسلّم قوله "فهو خير لكم" يفيد

---

[532] الإحكام مج2 ص 344.

لموقف ابن حزم أسّ نظري مفاده أنّه متى تجرّد المشترك عن القرائن الصّارفة إلى أحد معنييه أو معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الألفاظ العامّة كشاف اصطلاحات الفنون ج2 ص779.

[533] أحكام القرآن ج1 ص382.

[534] مجمع بالبيان ج10/9 ص242.

[535] المجاز في اللغة والقرآن الكرم ج1 ص ص42/41.

[536] سمّى الزّركشي التعدّد المذكور اشتراكا. البرهان ج2 ص 207.

[537] المصدر السّابق – الصفحة نفسها.

[538] المصدر السّابق – الصفحة نفسها.

التّرجيح فإنّه يُحتمل أن يكون المعنى أنّ إعطاء الصّدقة حال الإخفاء خير من الخيرات"[539]. ومنطلق تعدّد معنى كلمة: "خير" إمكان ورودها اسما أو اسم تفضيل إذ كلمة "خير" دالة على التّفصيل لم ترد قياسا على وزن "أفعل" نتيجة لكثرة الاستعمال.

ومن أصناف الاشتراك التّصريفيّ ما لم يتعلّق بكلمة مخصوصة بل بمقولة تصريفيّة تحكم الكلمات، فمقولة الجنس في العربيّة إن أسندت إلى أيّ كلمة سوى المفرد هي مشتركة في الدّلالة على المذكّر من جهة وعلى المذكر والمؤنّث من جهة ثانية والقولُ: "جاء المؤمنون" قد يفيد مجموعة من الذّكور وقد يفيد مجموعة من الذّكور والإناث، وقد كان هذا الاشتراك منطلق الاختلاف في تفسير كلمة "إخوة" في قول الله تعالى: "...فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ..." (النّساء11/4)، فقد رأى بعض المفسّرين كلمة "إخوة" شاملة الذّكور والإناث ورآها بعضهم الآخر دالّة على الذّكور دون الإناث[540].

ومن الاشتراك الصّرفي ما يتجسّم في أحوال مخصصة في الاستعمال وذلك رغم التّمييز النظريّ بين مقولاته. فالنّحاة يؤكّدون أنّ اسم الفاعل يدلّ على الحدوث وأنّ الصّفة المشبّهة تفيد الاستمرار وهم يثبتون "أنّه يصاغ من المتعدّي والقاصر... وهي لا تصاغ إلاّ من القاصر"[541].على أنّ هذا التّمييز النظري الدّقيق لا يمنع إمكن التّساؤل عن معنى "قارئ" في إجابة الرّسول جبريل –حين أمره بالقراءة-: "ما أنا بقارئ" فهل "قارئ" هنا صفة تفيد الثّبات وتؤكّد أميّة الرّسول أم هل هو اسم فاعل يفيد التحوّل ويؤكّد رفض الرّسول الامتثال لأمر جبريل؟

ومهما تكن أصناف الاشتراك التّصريفي فإنّه أقلّ تواترا من الاشتراك المعجميّ. وقد أدّى بنا النّظر في الاشتراك المعجمي إلى التّمييز مبدئيا بين صنفين من الاشتراك اشتراك متفق فيه واشتراك مختلف فيه.

1- اشتراك متّفق فيه:

هذا الصّنف هو الشّائع وهو الاشتراك الثّابت القائم على ورود أكثر من معنى للكلمة في المعاجم وعلى اتّفقا مستعملي اللغة على تلك المعاني جميعها. ومن معضلات البحث في الاشتراك البحث في علاقته بالزّمان فلا يمكن القطلع إن كان المشترك قد نشأ منذ التّواضع على اللغة أم إن كان كلّه زمانيا بمعنى أنّه حصل وضعيّا في نقطة زمنية مّا "ز" نتيجة لكثرة استعمال كلمة حتى تغدو وضعيّة. فهذا القطع يحتاج إلى دراسة فيلولوجيّة ليس هذا مجالها الآن على أنّ ما يهمّنا هو أنّ معرفة المتقبّل بزمن القول تمكّنه عادة من ان يقرّر إمّا عدم وجود الاشتراك في

---

(539) المصدر السّابق ص 80.

(540) الجامع ج5 ص ص58/57.

(541) مغني اللبيب ص 598.

الكلمة أو وجود الاشتراك فيها. وقد اعتمدنا لتبيّن الاشتراك في القرآن أهمّ معاجم العربيّة رغم أنّها لاحقة للقرآن زمانيّا وحاولنا النّظر فيها وقارعتها بعضها ببعض وبالتّفاسير إذ كثير منها يشير إلى معان لغويّة غير موجودة في المعاجم.

وللاشتراك المتّفق فيه تجسّم في النصّ القرآني وتفاسيره وهو من أسس تعدّد معانيه. ولعلّ أشهر أمثلة هذا الاشتراك فعل "نكح" الذي يدلّ على الوطء وعلى الزواج بوضع المعجم والذي يمكن أن يدلّ على كليهما في سياق قول الله تعال: "الزَّانِي لاَ يَنكحُ إلاَّ زَانِيةً أَوْ مُشْرِكَةً والزَّانِيَةُ لاَ يَنْكِحُهَا إلاَّ زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ..." (النور3/24). فقد اعتبرت هذه الآية من "مشكلات القرآن"[542]. فإن كان النكاح في الآية بمعنى الوطء كان معن آية أنّ "الوطأين من الرجل والمرأة زنى من الجهتين"[543] وإن كان النّكاح في الآية بمعنى الزواج كان معنى الآية أنّ "الرجل إذا زنى بالمرأة ثم نكحها أنّهما زانيان ما عاشا"[544] ونجد ارن حزم يخالف أصحابه الظّاهريين ويذهب إلى أنّ المعنيين كليهما ممكن إذ "الآية على عمومها ولا يحلّ لمسلم زان أو عفيف أن ينكح زانية مسلمة لا بوطء ولا بعقد زواج"[545].

ومن اشتراك الظّروف ما تجسّم عند تفسير قول الله تعالى: "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عبَاده..." (الأنعام18/6) فقد أكّد الغزالي أنّ الفوق اسم مشترك لمعنيين أحدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل... وقد يطلق لفوقيّة الرّتبة. وبهذا المعنى يقال: الخليفة فوق السّلطان والسّلطان فوق الوزير... الأوّل يستدعي جسما ينسب إلى جسم... والثّاني لا يستدعيه[546]. ولئن أكّد الغزالي أنّ المعنى الأوّل غير مراد وأنّه على الله تعالى محال فلا شيء منع المجسّمة من الذهاب إلى ذلك المعنى القائم بالوضع والجائز من منظورهم في المقام[547].

ومن لطيف التعدّد النّاتج عن الاشتراك الاختلاف في قول الله تعالى: "...فَمَا أَصْبَرَهُمْ على النّار" (البقرة175/2) فقد اعتبرت "ما" للاستفهام أو للتعجّب[548]. وتكرّر إمكان التعدّد نفسه في قوله تعالى: "يَا أيُّها الإنْسانُ مَا أَغَرّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيم" (الانفطار 6/82)[549] ولا يمكن أن يرجِّح أحد المعنيين إلاّ تنغيم الخطاب وهو غائب في النصّ المكتوب، أو علامات التّنقيط وهي من مستحدثات الكتابة في اللغة العربيّة.

---

[542] أحكام القرآن ج3 ص1317.

[543] المصدر السابق ص 1318.

[544] المصدر السّابق – الصفحة نفسها.

[545] الإحكام مج1 ص 380.

[546] أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، لبنان (د-ت) ص7.

[547] عرض نصر حامد أبو زيد -في كتاب "الاتّجاه العقليّ في التّفسير. دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، بيروت، دار التنوير 1983"- للاختلاف في تفسير هذه الآية ضمن مسائل المجاز في حين أنّنا وجدنا معنيي "فوق" الحسّيّ والمعنوي كليهما في معاجم العرب القديمة. ونحن لا ننكر أن يكون كثير من المشترك اللغويّ قد نشأ نتيجة لشيوع بعض المجازات ودخولها في المعجم، على أنّنا نرى الاشتراك أسّا للتعدّد في الآية المذكورة لوجود كلمة "فوق" دالة على المعنيين في المعاجم.

[548] البرهان ج2 ص 319.

[549] يشير الزّمخشري إلى أنّ ما اغرّك قراءة سعيد بن جبير. الكشّاف ج4 ص193.

وقد وجدنا في القرآن تعدّدا للمعنى ناشئًا من اشتراك معاني الحروف. وذلك انطلاقا من قول الله تعالى: "إنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وتُؤْتُوها الْفُقَرَاءَ فَهْ ُ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ واللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ" (البقرة271/2). فالحرف "من" يحمل بالوضع معاني كثيرة أشار إليها ابن يعيش[550] ومنها معنيان يتلاءمان مع السّياق وينشئان تعدّدا للمعنى أثبته الرّازي إذ جوّز أن يكون معنى "من" التّبعيض وبذلك لا تكفّر إلا بعض السيّئات بإبداء الصّدقات وجوّز أن يكون "من" بمعنى "من أجل" والمعنى نكفّر عنكم من أجل ذنوبكم[551].

2- اشتراك مختلف فيه:

أ-أصليّا:

وهو أن يرى بعض مستعملي اللغة معنى كلمة مّا متعدّدا بالوضع أي أن يروا الكلمة من المشترك، وأن يرى سواهم من مستعملي اللغة معنى الكلمة نفسها غير متعدّد أي أن ينفوا عن الكلمة خاصيّة الاشتراك. وهؤلاء يعتبرون المعنى الثّاني إن وُجد من المجاز فكأنّه معنى غير ملزم لم يكتسب بعد حكم الوضعيّة وتمكّنها.

ولعلّ أشهر مسائل الاشتراك المعجمي المختلف فيه ما يتّصل بكلمة "خمر". فهي في جلّ المعاجم تفيد معنيين خاصّا وعامّا[552]. الخاصّ هو عصير العنب إذا اختمر والعامّ هو كلّ مسكر يخامر العقل. وقد تجسّم هذا الاختلاف عند المفسّرين فرأى أبو حيّان الكلمة دالّة بالوضع على معنى واحد وهو "المعتصر من العنب إذا غلا واشتدّ وقذف بالزّبد"[553] وأمّا سواه من الأشربة المسكرة من التّمر أو الشعير وسواهما فتسمّى نبيذا. وهذا الموقف مماثل لموقف ابن سيدة الّذي أكّد أنّ الخمر هي "ما أسكر من عصير العنب"[554]. وقد مثّل أبو حنيفة هذا الرّأي أحسن تمثيل من المنظور الفقهيّ ولذلك لم يحرّم النبيذ[555]. انطلاقا من قول الله تعالى: "...إنّما الْخَمْرُ والْمَيْسرُ والأَنْصَابُ والأَزْلاَمُ رِجْسٌ منْ عمل الشَّيْطَانِ فاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (المائدة90/5). ورأى قوم آخرون كلمة "خمر" دالّة على الشّراب المعتصر من العنب من جهة وعلى كلّ شراب ملذّ مطرب من جهة أخرى[556] ويؤكّد الغزالي مثلا أنّ اسم الخمر ثابت للعنب وللنبيذ بتوقيف اللغة[557]. وقد

---

[550] شرح المفصل ج8 ص ص10-14.

[551] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص82.

[552] على سبيل المثال: لسان العرب – الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الجيل (د-ت)، مادّة (خ-م-ر).

[553] النّهر المادّ ج1 ص 212.

[554] أبو الحسن بن سيدة: المحكم والمحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلميّة 2000، مادّة (خ-م-ر).

[555] أحكام القرآن ج1 س149. ومع ذلك نجد أبا حنيفة مرتابا في معنى كلمة "خمر" إذ يشير ابن سيدة إلى قول أبي حنيفة: "قد تكون الخمر من الحبوب" مبيّنا أنّه تسمّح منه. المحكم، مادّة (خ-م-ر).

[556] السّابق. الصفحة نفسها.

[557] أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الفكر (د-ت)، ج1 ص322.

لاحظنا أن لا أحد من القائلين باشتراك المعنى ذهب إلى اختيار المعنى الأوّل بل اتّفقوا على اختيار المعنى الثّاني وهو أنّ الخمر هي كلّ شراب مسكر. ومن اللافت للانتباه أنّ أبا حيّان وهو مفسّر يركّز على التفسير اللغويّ يثبت المعنى الأوّل فحسب.

وقد شاع استعمال كلمة: "خمر" بأحد معنييها الممكنين شيوع استعمال كلمة اخرى مشتركة بأحد معنييها، وهي كلمة: "أمّيّ" التي وردت في القرآن في ستّة سياقات[558]. وقد فسّرها الرّازي عند ورودها في القرآن أوّل مرة – حسب ترتيب مصحف عثمان – في قول الله تعالى: "ومِنْهُمْ أُمِّيُّون لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ" (البقرة 78/2). فأشار إلى أنّهمّ: "اختلفوا في الأمّيّ فقال بعضهم هو من لا يقرّ بكتاب ولا برسول وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة[559]. ونجد الطّبري يشير إلى الاشتراك نفسه قائلا: "الأمّيّ عند العرب هو الّذي لا يكتب... وروي عن ابن عبّاس قول خلاف هذا القول" فالأمّيّون عنده "قوم لم يصدّقوا رسولا أرسله الله ولا كتابا أنزله الله[560] ويؤكّد الزّمخشري هذا المعنى الثّاني إذ الأمّيّون هم "الذين لا كتاب لهم من مشركي العرب"[561]. ولئن حاول جلّ المفسّرين القدماء تغليب المعنى الأوّل[562] لأنّه يخدم مفهوم الإعجاز بجعل القرآن معجزة النبيّ الأميّ، فإنّ من المحدثين من ينطلق من المعنى الثّاني ليقرّر أنّ " النبيّ الأميّ يعني النبيّ المبعوث من غير بني إسرائيل"[563] أي المبعوث ممّن لا كتاب لهم، "وهو حدث استثنائي في التّقليد التّوحيد السّامي"[564].

ومن أسس الاشتراك المختلف فيه عند تفسير القرآن اختلاف بعض كلمات اللغة وفق اللهجات. وهو اختلاف لا يقطع به كلّ المفسّرين، من ذلك أنّ كلمة "لهو" في قول الله تعالى: "لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتّخذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ" (الأنبياء 17/21) تدلّ عند بعض المفسّرين على "ما تسرع إليه الشّهوة وما يدعو إليه الهوى"[565] وتدلّ عند بعضهم الآخر على الولد بلغة اليمن وتدلّ عند آخرين على المرأة[566].

ومن أسس الاشتراك المختلف فيه ندرج دلالة الكلمة الواحدة على معنيين أحدهما معنى وضعيّ وثانيهما معنى عرفيّ شاع حتى غدا كالوضعيّ. وقد ألحقنا هذا الضّرب من التّعدّد بالاشتراك نظرا إلى ترابط الوضعيّ المستقرّ بالعرفيّ

---

[558] البقرة 78/2 – آل عمران20/3 – آل عمران 75/3 – الأعراف 157/7 – الأعراف 158/7 – الجمعة/2.

[559] مفاتيح الغيب مج2 ج3 ص148.

[560] جامع البيان ج1 ص417.

[561]– الكشاف ج1 ص 181.

[562] يشير الرّاي إلى أنّ هذا المعنى "أصوب لأنّه عليه الصّلاة والسلام قال: "نحن أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب" مفاتيح الغيب مج2 ج3 ص148 ويشير الطبريّ إلى أنّ المعنى الذي ذكره ابن عبّاس "خلاف ما يعرف من كلام العرب" جامع البيان ج1 ص 417.

[563] هشام جعيّط: في السّيرة النبوية 1- الوحي والقرآن والنبوّة، بيروت، دار الطّليعة 1999، ص 43.

[564] السّابق، الصفحة نفسها.

[565] النّهر المادّ ج2 ص 454.

[566] الكشّاف ج3 ص ص 6/5.

الشّائع ارتباطا وثيقا عند جلّ مستعملي اللغة. فتغدو الكلمة عندهم مشتركة دالّة على معناها العرفيّ –في سياقات ومقامات- ودالّة في الآن نفسه على معناها الوضعيّ الّذي لا يمكن نفيه. فإذا وقفنا على كلمة "فرحة" في الدّعاء الشهير بالعاميّة: "إن شاء الله فرحتك" وجدنا أنها كلمة تفيد بمعناها الوضعيّ شعورا مّا قد نختلف في تحديد معناه الماصدقيّ لضبابيته غير أنّنا نحدس عموما بماصدقاته الممكنة. أمّا عرفيّا فإنّ كلمة "فرحة" في السّياق المذكور لا تدلّ إلاّ على تجسّم اجتماعي ممكن للفرحة وهو الزّواج، وبذلك تصبح الكلمة مشتركة بين المعنى العرفيّ الشائع والمعنى اللغويّ الممكن. ونكاد نجزم أنّه لو وُضع معجم للّغة العاميّة لحوى المعنيين كليهما غير أنّ عدم إمكان الجزم بذلك هو ما حملنا على التعرّض للكلمة ضمن المشترك المختلف فيه.

ولهذا الصنف من التعدّد تجسّم في القرآن من خلال كلمة قنطار الواردة في قول الله تعالى: "وَإِنْأَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا.." (النّساء20/4). فقد أكّد جلّ المفسّرين أنّ للقنطار معنيين معنى أوّل عرفيّا شائعا وهو المال الكثير ومعنى ثانيا وضعيّا اختُلِف فيه بدوره فكان ألف دينار أو ألفا ومائتي دينار أو اثني عشر ألفا أو ألف أوقية أو مائة رطل أو ثمانين ألف درهم أو ملء مسك ثور من ذهب[567]. ولئن اختار جلّ المفسّرين المعنى العرفيّ فإنّ ابن حزم يتمسّك بالمعنى الوضعيّ وظاهر النصّ وينقد نقدا شديدا من يرى "أنّ ما فوق القنطار وما دونه داخل كلّ ذلك في حكم القنطار في المنع من أخذه"[568].

وقد أسلفنا أنّ غرابة الكلمة قد تكون من أسباب ضبابيّة المقولة، والغرابةُ نفسها قد تكون من جهة أخرى من أهمّ أسباب المشترك المختلف فيه. وأبرز تمثيل لذلك كلمة: "كلالة" في قول الله تعالى: "...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلكُلِّ وَاحد منْهُمَا السُّدُس..." (النساء12/4). فقد صرّح أركون: "أرفض أن أطلق حكما نهائيّا حول معنى هذه الكلمة الغامضة"[569] وهو تصريح يحيلنا على الاختلاف المفهومي للكلمة عند اللغويّين والمفسّرين القدماء. فقد حاولوا الاستناد في تفسيره إلى معنى الحذر فكان مفهومُ الكلالة تباعا: 1-"الإحاطة، ومنه الإكليل لإحاطته بالرّأس، ومنه الكلّ لإحاطته بالعدد"[570] و2-"أنّها في الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوّة من الإعياء"[571]. و3- "أنّها مصدر من

(567) الجامع ج4 ص ص 31/30- الكشّاف ج1 ص178- النهر المادّ ج1 ص300 – أحكام القرآن ج1 ص366.

(568) الإحكام مج2 ص370. لقد أدرج الأستاذ الهادي الجطلاوي اختلاف المفسّرين في معنى القنطار في باب المجاز (انظر: قضايا اللغة في كتب التّفسير ص 377). وهو في نظرنا أقرب إلى الاشتراك لأنّ دلالة القنطار على المال العظيم معنى بالوضع موجود في المعاجم. وربّما كان في أوائل استعمالاته – شأن أصناف المشترك جلّها- معنى مجازيّا إلاّ أن تداوله حوّله إلى معنى وضعيّ.

(569) محمّد أركون: الإسلام والتاريخ والحداثة (تعريب: هاشم صالح) ضمن: مجلّة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 52، كانون الثّاني (يناير) 1989 ص24.

(570) مجمع البيان ج4/3 ص28.

(571) النهر المادّ ج1 ص 436.

تكلّله النّسب تكلّلا وكلالة... بمعنى تعطّف عليه النّسب"[572]. وقد تعدّدت معاني الكلمة الماصدقيّة في علاقتها بالسّياق والمقام فدلّت على ما خلا الوالد والولد[573] وعلى ما دون الولد وعلى مادون الوالد[574] وعلى الميّت وعلى الورثة[575].

ب- زمانيّا:

لا يكون المشترك مختلفا فيه زمانيّا إلاّ في حال انقطاع القول عن زمانه إن بغياب التّصريح بالزّمان أو بغياب قرينة مّا سياقيّة أو مقاميّة تدلّ عليه. وعندئذ تغدو الكلمة المعنيّة مشتركة بالقوّة.

وهذه الشّروط تحدّ الاشتراك الزّمانيّ المختلف فيه تحديدا كبيرا غير أنّ أقوال القرآن تخالف في هذه المسألة سائر الأقوال. ذلك أنّ القرآن هو كلام الله وقد أشرنا إلى مفهوم الاتّساع الزّمانيّ الّذي يتأكّد في هذا الباب. فالله منزّل القرآن يعرف –بعلمه المطلق- جميع الكلمات الّتي يمكن ان يحوّلها تطوّر اللغة إلى مشترك، ولذلك يغدو زمان أقوال القرآن مطلقا. وتصحّ – عند بعض المؤمنين- القاعدة التّالية وهي أنّه كلّما اكتسب كلمة مّا من المشترك الزّماني، وكلّما كان ذلك المعنى أي يمكن اعتبار الكلمة من المشترك الزمانيّ؟ وبذلك يتحقّق تعدّد المعنى إذ يغدو المشترك الزّمانيّ مطلقا ويتّسع مجال ذاك التعدّد في باب الاشتراك اتّساعا لا يمكن للمتقبّل معرفة حدوده جميعها ولا رجاته كلّها إذ الإنسان يحيا فترة زمنية مّا أمّا الاشتراك الزمانيّ في القرآن فمطلق في القول شأن باثّ القول.

والمشترك الزّمانيّ في القرآن لا يخرج من منظور الآن عن حالات ثلاث:

-كلمة تنتمي إلى المشترك الزّمانيّ إلاّ أن معناها الجديد لا يتلاءم مع سياق القرآن. وهذا شأن كلمة "سيّارة" فهي مشتركة بالوضع لدلالتها على الجماعة من المارّة وعلى الآلة المعروفة الّتي تسير بمحرّك، على أنّ الكلمة في قول الله تعالى: "وجاءت سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلوَهُ..." (يوسف 19/12) لا تقبل إلاّ المفسّر الأوّل. ولا ينفي ذلك إمكان دلالة الكلمة ذاتها في المستقبل على معنى آخر إذا ظهر لها معنى مختلف يتلاءم مع سياق القول ومقامه.

-كلمة مشتركة زمانيّا الآن تتلاءم في معناها "القديم" و"الجديد" مع سياق القرن. وهي مع ذلك ممكنة التعدّد في المستقبل بالقوّة[576].

- كلمة غير مشتركة قد تغدو من المشترك أو كلمة مشتركة قد ينضاف إلى معانيها معنى آخر بسبب تطوّر معناها زمانيّا، فيصبح التعدّد ممكنا في المستقبل.

---

[572] جامع البيان ج3 ص625.

[573] مجمع البيان ج3 ص625.

[574] مجمع البيان ج3 ص 627.

[575] أحكام القرآن ج1 ص346.

[576] يتّضح هذا التصوّر مثلا عند:

هند شلبي: التّفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، تونس 1985.

مصطفى محمود: حوار مع صديقي الملحد، بيروت، دار العودة 1986، ص108.

ولذلك كان الاتّساع الزمانيّ من أوسع أسس تعدّد معنى القرآن لشموله بالقوّة كلّ الكلمات.

ومن ضروب المشترك صنف تحمله اللغة في ذاتها بالقوّة متمثّلا في إمكان دلالتها على المعنى الإسقاطيّ وعلى المعنى الانعكاسيّ. ف "لِمَا كان اسم موضوع مّا قابلا لأن يُختار اعتباطا فإنّه من الممكن أن نظنّ أنّ اسم الشّيء هو الشّيء نفسه أو أنّ اسم نوع من الأشياء هو أشياء ذلك النّوع"[577]. ولا شكّ في أنّ هذا الصّنف من الاشتراك الممكن نادرا ما يتجسّم بالفعل في اللغة، غير أنّ ندرته لا تمنع إمكانه فيجوز أن يفيد القول: "ماذا يوجد بين الحياة والموت؟" معنيين: أحدهما استفهام ذو بعد فكريّ إذا اعتبرنا الحياة والموت بمعنييهما الرّمزيّين الإسقاطيّين، وثانيهما استفهام ذو بعد نحويّ إذا اعتبرنا الحياة والموت بمعنييهما الرّمزيّين الانعكاسيّين فيكون الجواب "ما بين الحياة والموت هو حرف الواو".

ت- درجات تعدّد المشترك:

يزيد إمكان تعدّد معنى الكلمة المشتركة بزيادة عدد معانيها الممكنة في الكلام. ورغم أنّ تحديد الممكن نفسه ضبابيّ، فمنطقيّ أن يكون إمكان تعدّد الكلمة الدّالة على ثلاثة معان أقلّ من إمكان تعدّد الكلمة الدالّة على معنيين. وفي القرآن نجد مثلا أنّ كلمة "حرد" المشتركة الدالّة على ثلاثة معان ممكنة في قول الله تعالى: "وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِين" (القلم25/68) –وهي معاني القصد والمنع والغضب والحقد[578]، أكثر من حيث عدد معانيها الممكنة من كلمة: "قرء" الدالّة على معنيي الطّهر والحيض.

II- غياب المعنى المصادقيّ للكلمات الإشاريّة:

الأصل في الكلمات الإشاريّة أن يحضر معناها الماصدقيّ في المقام أو السّياق أو كليهما. فالضّمير ليس معرفة إلاّ "لأنّك إنّما تضمر اسما بعد ما تعلم ان من تُحدّث قد عرف من تعني وأنّك تريد شيئا يعلمه"[579] وأسماء الإشارة ليست معارف إلاّ لأنّها "أسماء إشارة إلى الشيء دون سائر أمّته[580] فالإشارة "تحسن... عند الحضور إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة للمشير والمشار إليه"[581] والعلَمُ اسم يقع على شخص "يُعرف به بعينه دون سائر أمته"[582] والظروف الإشاريّة لا تُستعمل في اللغة إلاّ إذا عُرف ماصدقها. فكيف يمكن الحديث عن غياب المعنى الماصدقيّ للكمات الإشاريّة؟

---

[577] القول لكرناب ضمن: Théories du signe et du sens, p-233

[578] أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي 1988 ج2 ص ص266/265.

[579] الكتاب ج2 ص6.

[580] السّابق ص5.

[581] المغني ج5 ص ص174-175.

[582] الكتاب ج2 ص5.

إنّ غرض هذا البحث الوقوف على جميع إمكانات تعدّد المعنى في اللغة بما في ذلك بعض الحالات النّادرة أو الشّاذة. ويمكن انطلاقا من ذلك أن نتصوّر كلاما مكتوبا قُطع عن مقامه وسياقه(583). فقد يجد شخص مّا أمام منزله ورقة سقطت من جيب أحد الأشخاص وقد كُتب عليها: "أنا رئيس العصابة أدعوكم إلى اجتماع غدا بمنزل هند". فلا شكّ في أنّ هذا الكلام قد كُتب في مقام مخصوص يعرف بعضه باث الرّسالة ومتقبّلُها. لكنّ الرّسالة قد بلغت الشّخص المذكور خطأ ولا شيء يمنعه من محاولة البحث في معناها، وحتّى إن افترضنا أنّ هذه الرّسالة ضرب من المزاح كتبها أحد الأطفال ليخيف أحد جيرانه فإنّ كلماتها تحوي في كلّ الأحوال معاني ماصدقيّة بالقوّة(584). ثمّ تأتي ضمائر المخاطب فضمائر المتكلّم إذ يمكن أن يُخاطب غيرُ العاقل على حين أنّ اعتماد ضمائر المتكلّم خاصّ بالكائنات العاقلة باستثناء ما يرد في الحكايات الخياليّة من اعتماد للإحالة غير المباشرة يلي ذلك بعض الظّروف مثل "غدا" أو "أمس" لإمكان إحالتها على كلّ الأيّام، وعدد الأيّام أقلّ من عدد الموجودات ومن عدد الكائنات العاقلة. وأخيرا نجد العلم أقل الإشاريّات إبهاما إذ مهما يبلغ عدد جنس "الفاطمات" فهو يظلّ محدودا إذا ما قورن بعدد الكائنات أو الموجودات.

على أنّ هذا التّصنيف وإن يكن صحيحا فهو مجرّد تصنيف نظريّ. وقد عرض النّحاة العرب درجات الإبهام في بعض الكلمات الإشاريّة خارج سياقها(586) لكنّ غرضنا البحث في إمكان تعدّد المعنى في اللغة عند الاستعمال إذ المعنى لا يتحقق إلاّ باتّصال الكلمة بسواها من الكلمات الأخرى داخل الجملة.

1- الضّمائر وأسماء الإشارة:

تشترك الضمائر وأسماء الإشارة في أنّ معناها الماصدقيّ لا يغيب غيابا مطلقا. فهي في اتّصالها بالكلمات الأخرى تكتسب صفات معيّنة تحدّد نوعها. فإن قلت: "هو مجنون" أو "أكلتُ" فإنّ معنى "هو" في الجملة الأولى ظاهر وهو "مجنون" ومعنى الضمير "ت" في الجملة الثّانية ظاهر وهو "أكل". ويجوز القول إنّ معنى الضميرين الظاهرين في الحالتين هو المعنى النّوع. ف "هو" ينتمي إلى نوع المجانين و"ت" واحد من مجموعة الآكلين. وبذلك يكونمعنى الضّمير الوحيد القابل للغياب هو معناه المفرد إذ يمكن التساؤل عن ذات المجنون وذات الآكل. وكذا الشّأن مع أسماء الإشارة، فإن قلنا: "هذا قطّ" أو قلنا: "رأينا هذا" فإنّنا قد حدّدنا في الجملتين معنيي اسمي الإشارة نوعا. وهو في الجملة الأولى قطّ وفي الثّانية شيء مرئيّ. وبذلك يكون معنى اسم الإشارة نوعا. وهو في الجملة الأولى

(583) غياب معنى الكلمات الإشاريّة يكون عادة في الكلام المكتوب لا في المنطوق.

Les limites de l'interprétation, pp-7/18

(584) المعاني المفهوميّة في غياب السياق والمقام هي معان ماصدقيّة بالفعل لا تنفي وجود معان ماصدقيّة أخرى بالقوّة.

(586) كان ذلك بمناسبة نظرهم في ترتيب المعارف ودرجاتها. وأغلب الكلمات الإشارية هي من المعارف. انظر على سبيل المثال: أبو حيّان الأندلسي: ارتشاف الضّرب من لسان العرب، القاهرة 1984، ج1 ص ص461/460 – والمقتضب ج4 صص282/280....

قطّ وفي الثّانية شيء مرئيّ. وبذلك يكون معنى اسم الإشارة الوحيد القابل للغياب هو معناه المفرد إذ يمكن التّساؤل عن ذات القط وذات الشّيء المرئيّ.

وبذلك نقرّر أنّه كلّما ضاق المعنى الماصدقيّ النّوع للضمير واسم الإشارة قلّ إمكان تعدّد معناه المفرد. وفي مقابل ذلك فإنّه كلّما اتّسع المعنى الماصدقيّ النّوع للضّمير واسم الإشارة زاد إمكان تعدّد معناه المفرد. وهذا ما يذكّرنا بما أسلفناه في باب الاتّساع المعجمي للكلمات، فيكون إمكان تعدّد المعنى المفرد للضمير "هو" في قولك "هو خزّاف" أقلّ من إمكان تعدّد المعنى المفرد للضمير "هو" في قولك "هو رجل" ويكون إمكان تعدّد المعنى المفرد لهذا الضمين أقلّ من إمكان تعدّد المعنى المفرد للضمير "هو" في قولك "هو إنسان" إذ بديهي أن عدد الناس أكثر من عدد الرّجال وأنّ عدد الرّجال أكثر من عدد الخزّافين. وقس على ذلك قولك "أكلت هذا" و"رأيت هذا" إذ أسلفنا أن عدد ما يرى أكبر من عدد ما يؤكل. فيكون إمكان تعدّد المعنى المفرد للضّمير في الجملة الأولى أقل من إمكان تعدّده في الجملة الثّانية.

وليست درجات إمكان التعدّد هذه محدّدة بدقّة دائما إذ يعسر في الجملتين: "هم جائعون" و"هم جرحى" أن نقطع بأنّ عدد الجائعين أكثر من عدد الجرحى أو العكس. ونؤكد عموما أنّ قلة إمكان تعدّد المعنى المفرد للضمير واسم الإشارة أو زيادته أمر نظريّ إذ يستحيل تحديد المعنى المفرد الواحد إذا غاب هذا المعنى في السّياق أو المقام.

2- الظّروف الإشاريّة:

تفيد هذه الظّروف الزّمان والمكان. وكلّ من الزّمان والمكان متميّز بالاسترسال والامتداد. وهذا الامتداد الشّاسع هو الذي يجعل تحديد الغد في القول: "نلتقي غدا" أو تحديد المكان في القول: "نلتقي هنا تحديدا ذا احتمالات واسعة جدا. غير أنّ السّياق والمقام قد يساهمان في تضييقها تضييقا متفاوتا، فالقول: "نلتقي غدا في المسجد" أكثر تضييقا لمعنى الظرف من القول: "نلتقي غدا في الكنيسة" إذ زمن وجود الكنائس أكثر اتّساعا من زمن وجود المساجد. والقول: "نلتقي غدا" مكتوبا في رسالة لم يبق من التّاريخ فيها سوى: مارس 1983 أكثر تضييقا لمعنى الظرف من كليهما. والظروف المكانية أيضا قابلة للتضييق فلا شكّ في أنّ إمكان التعدّد في القول: "رأيت إنسانا هناك" أقلّ منه في القول: "رأيت فأرا هناك" لأنّ حجم الفأر يسمح له بالوجود في أماكن لا يوجد فيها الإنسان.

3- الأعلام:

رأينا انّ العلَم هو وحدة التّفريد الأصليّة. وهو شأن كلّ الكلمات الإشاريّة لا يستعمل إلاّ ومعناه الماصدقيّ حاضر سياقا أو مقاما ولكنّه من جهة أخرى شأن تلك الكلمات يمكن أن يرد أحيانا في كلام مّا مقطوع عن سياقه ومقامه فيغيب معناه

فيهما. وإمكان غياب المعنى هذا لا يشمل إلاّ الأعلام الّتي تقبل الإحالة على عدد كبير من الأفراد غير مضبوط. ذلك أنّ الأعلام التي لا تحيل مبدئيا إلاّ على فرد واحد مثل "نيويورك" أو تلك الّتي تحيل على عدد مضبوط من الأفراد[587] تدخل ضمن الأعلام الّتي ظهر معناها الماصدقيّ في واحد من العوالم الممكنة[588].

أما في حال غياب معنى العلم فعلينا أن نعرف في البداية أنّنا بإزاء اسم علم. ولئن كانت اللغات اللاتينية تميّز الأعلام باعتماد شكل مخصوص لحروف التّاج (majuscule) فإنّ اللغة العربيّة لا تميّز الأعلام شكليّا. ومع ذلك يمكننا تعرّف العلَم بطرق عديدة منها معرفتنا الاصطلاحيّة بعدد كبير من أسماء الأعلام الشّائعة سواء المرتجلة تلك الّتي لا تستعمل في اللغة إلاّ أعلاما مثل غطفان أو المنقولة تلك الّتي كانت تدلّ في أصلها على معنى لغويّ رمزي مثل يزيد أو أحمد. على أنّه لا شيء يمنع من اختيار أيّ متوالية صوتية واعتمادها علما. فلا يبقى لنا حينئذ إلاّ السّياق والمقام لنميّز بين انتماء كلمة مّا إلى صنف الأعلام أو إلى صنف الكلمات الرّمزية أو إلى أقوال لا معنى ماصدقيّ لها.

وعندما نتأكّد أنّ كلمة ما علم لا نعرف معناه المفرد فإنّها تدخل في هذا المستوى من بحثنا أي غياب المعنى الماصدقيّ للكلمات الإشاريّة. وهذا الاستعمال للعلم شأنه في ذلك شأن الضّمائر وأسماء الإشارة يُظهر دائما معنى نوعا ويخفي المعنى المفرد.

ويعسر تحديد درجات إمكان تعدّد معنى الأعلام تحديدا دقيقا. لكن يمكن بيان بعض مؤشّرات هذه الدّرجات. ومحدّدها الأساسيّ هو أنّه كلّما زادت قابليّة العلم للإحالة على عدد أكبر من الأفراد زاد تعدّد معناه. فالعلم الّذي يحيل على أفراد من البشر والّذي يمكن تخصيص جنس معناه الماصدقيّ بدلالته عادة على إناث أو على ذكور أقلّ إمكان تعدّد معنى من العلم: "صباح". كما أنّ اسم "محمد" اكثر إمكانا لتعدّد المعنى من "حذيفة" مثلا. ولا تعدو هذه الإشارات أن تكون مؤشّرات عامّة نسبيّة لا ترتقي إلى مرتبة القانون أو القاعدة.

إلاّ أن ما يمثّل قانونا هو ما يؤدّي إليه غياب المعنى الماصدقيّ للعلم من تعدّد للمعنى لازم. فقد وجدنا في القرآن استعمالا لاسم علم غاب معناه الماصدقيّ في قول الله تعالى: "يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَان أَبُوكِ امْرأ سُوء وَمَا كَانتْ أُمُّكِ بَغِيًّا" (مريم28/19). وقد اختلف المفسّرون في تحديد معنى "هارون" المفرد فاعتبره بعضهم رجلا صالحا في بني إسرائيل ورآه بعضهم رجلا منهم فاسقا معلن

---

(587) لا شيء في قواعد اللغة يمنع من إطلاق أيّ اسم علم على ذات من الذّوات. ولذلك يمكن أن يطلق اسم "نيويورك" على مجموعة من الأشخاص فيكون اسم العلم ذاك ممّا يقبل غياب معناه الماصدقيّ. إلاّ أننا نؤكّد انّ ظهور المعنى الماصدقيّ للعلم يكون في السّياق أو المقام ويمكن عادة أن نقرّر من خلالهما دلالة اسم علم على مفرد مخصوص أو على مجموعة من الأفراد مخصوصة. ف "نيويورك" في قولك: "ولد الرئيس الأمريكي في نيويورك" يعسر أن تدلّ على مفرد آخر ممكن سوى المدينة الأمريكيّة المعروفة.

(588) يرى لويس أنّ الفرد لا يوجد إلاّ في واحد من العوالم الممكنة. أمّا في سواه من العوالم فلا يوجد إلاّ نظراؤه.
La philosophie anglo-saxonne, p-375.

الفسق[589] وذهب البعض الآخر إلى تغليب المعنى النّوع الوارد في السّياق فقالوا إنّ هارون كان أخا مريم لأبيها ليس من أمّها[590]. ولا يفيد تأوّل البعض هارون بأنّه أخو موسى ظهور معنى العلم الماصدقيّ في المقام ذلك أنّ من ذهب هذا المذهب لا يستند إلى أخبار تاريخيّة بل يحاول أن يجد حلاّ لإشكال غياب معنى العلم. لذلط تجد هؤلاء يتأولون علاقة مريم بهارون اخي موسى بأنّها "نسبت... إلى أنّها أخته لأنّها من ولده، يقال للتميميّ: يا أخا تميم وللمضريّ يا أخا مضر"[591].

III- إمكان اللبس بين الكلمات الإشاريّة والكلمات الرّمزية عند غياب المعنى الماصدقيّ"

الأصل أنّه لا يمكن اللبس بين الكلمات الإشارية والكلمات الرّمزية إذ لكلّ قسم خصائصه ومميّزاته وإن كان الكلام مقطولعا عن كلّ مقام. ولا يجوز هذا اللبس إلاّ في حالة واحدة يحقّقها شرطان شرط معجميّ اصطلاحيّ وشرط نحويّ تركيبيّ. فأمّا الشّرط الأوّل فتجسّمه الأعلام المنقلبة على كلمات رمزيّة وأمّا الشرط الثّاني فيجسّمه إمكان ورود كلمة في التّركيب يستقيم اعتبارها علَما ويستقيم اعتبارها كلمة رمزيّة. فإذا كان العلم منقلبا من صفة مثلا جاز اللبس بورود علم في موضع صفة مقبول في الجملة. وإذا أخذنا جملة مقطوعة عن سياقها ومقامها من نوع: "أنا سعيد" فإنّ كلمة "سعيد" قد تكون اسم علم وقد تكون كلمة رمزيّة صفة. ولا شكّ في انّ تحقّق الشّرطين المذكورين معا أمر نادر في اللغة فلئن كان عدد كبير من أسماء الأعلام منقلبا عن كلمات رمزيّة فإنّ ورودها في التّركيب بما يسمح باللبس ليس مطّردا لا سيّما إذا ذكرنا بضرورة ان يكون الكلام مقطوعا عن سياقه ومقامه ممّا يندر في حالة الأعلام. على أنّ هذه النّدرة لم تنف انّ بعض الكلمات الواردة في القرآن قد اختُلف في شأنها هل تعدّ علما أم كلمة رمزيّة ومنها كلمة: "تقيّ" في قول الله تعالى: "قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَانِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا" (مريم18/19). فقد عرض الرّازي تفسيرين أحدهما رمزيّ والثّاني إشاريّ مفاده "أنّه كان في ذلك الزّمان إنسان فاجر اسمه تقيّ يتبع النّساء فظنّت مريم عليها السّلام أنّ ذلك الشّخص المشاهد هو ذلك التقيّ"[592].

وقد نجد كلمات لا تحقّق الشّرط المعجميّ أي إنّها ليست كلمات مشتركة بين الرمزيّة والعلميّة المنقولة الشّائعة، ومع ذلك فهي قد تلتبس بينهما. فقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ كلمة: "ويل" في قول الله تعالى: "وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ"

[589] جامع البيان ج8 ص ص 335-336.
[590] مجمع البيان ج6/5 ص791.
[591] جامع البيان ج3 ص 336.
[592] مفاتيح الغيب مج11 ج21 ص199.

(المطففون1/83) هي كلمة إشاريّة من الأعلام تحيل على واد في جهنّم[593] ولئن اعتبر ابن قتيبة هذا الكلام من "منكر التّأويل" ولئن كان رأيه ممكن التّبرير إذ لم يشع أنّ كلمة "ويل" من أسماء الأعلام فإنّ وجود التّفسير المذكور ثابت تاريخيّا بشهادة ناقده نفسه وممكن نظريّا لأنّ أسماء الأعلام ليست قائمة مضبوطى لا سيّما ما كان منها تسمية لمواضع اخرويّة لا نعرفها. ويشيع ضرب التعدّد الممكن هذا في حال اعتماد الكلمات الغريبة ذلك أنّ الكلمة الغريبة –وقد أسلفنا أنّها تلك الّتي يُجهل معناها- قد تقبل في السّياق والمقام معنى رمزيّا أو معنى إشاريّا علميّا. وهذا شان كلمة: "غيّ" في قول الله تعالى: "...فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا" (مريم59/19) فقد رآها بعض المفسّرين كلمة رمزية بينما أكّد آخرون انّها اسم علَم لواد في جهنّم[594].

المبحث الثّالث: تعدّد المعنى في حال عدم القطع بحضور المعنى الماصدقيّ للكلمات أو غيابه:

تبيّنا إلى حد الآن أسس تعدّدالمعنى في حال حضور المعنى الماصدقيّ وغيابه. وقد عرضنا للحضور والغياب باعتبارهما ظاهرتين مقطوعا بهما بيد أنّنا نجد في بعض الأحيان اختلافا بين المفسّرين في تقرير حضور معنى الكلام الواحد أو غيابه. وهذا الاختلاف واحد من ضروب تعدّد المعنى وهو تعدّد ثنائيّ مبدئيّ. هو ثنائيّ إذ يذهب بعض المفسّرين إلى تحديد معنى حاضر للقول، بينما يذهب بعضهم الآخر إلى البحث عن معناه الغائب. وهو مبدئي لأنه يسبق ضروب التعدّد الأخرى ولا ينفيها فإذا كان المعنى حاضرا انطبقت عليه أسس تعدّد المعنى عند الحضور وإذا كان المعنى غائبا انطبقت عليه أسس تعدّد المعنى عند الغياب.

وقد أسلفنا أنّ حضور المعنى لا يكون إلاّ في المقام أو السّياق. لذلك لا يمكن أن نقرّر لأيّ صنف من أصناف الكلام الواحد إمكان ظهور معناه الماصدقيّ أو غيابه إلاّ في حالتين فحسب الأولى تتّصل باختلاف في حضوره في المقام والثّانية تتّصل باختلاف في حضوره في السّياق:

I- الاختلاف في اعتبار المعنى حاضرا في المقام:

يعسر القطع بحضور المعنى في المقام عند الاختلاف في الأخبار المنقولة. فقد يؤكّد بعض المفسّرين خبرا تاريخيّا مّا يرونه محدّدا لماصدق القول وقد ينفي الخبر نفسه مفسّرون آخرون.

وقد مثّلت هذه الاختلافات مجالا خصبا للصّراعات المذهبيّة مجسّمة بذكل نسبيّة الأخبار الزّمانية الّتي أسلفناها، فمن ذلك الاختلاف في تفسير "الهادي" في

---

[593] عبد الله بن قتيبة: تفسير غريب القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة 1987 ص4.
[594] النهر المادّ ج2 ص395.

قول الله تعالى: "...إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ ولِكُلِّ قَوْمٍ هَاد" (الرعد7/13). فالطّبرسي يرى أنّ الهادي هو "عليّ بن أبي طالب" استنادا إلى مقام للآية يجعل رسول الله "أخذ... بيد عليّ... فألزمها بصدره ثم قال: إنّما أنت منذر. ثم ردّها إلى صدر عليّ ثم قال: "ولكلّ قوم هاد" ثم قال إنّك منارة الأنام وغاية الهدى وأمير القرى وأشهد على ذلك أنّك كذلك"[595] على حين أنّ ابن كثير يؤكّد أنّ الهادي هو الرّسول مكذّبا مقام الآية المذكور ومعتبرا أنّ حديث الرّسول المحتجّ به "فيه نكارة شديدة"[596].

ونجد أسس الاختلاف نفسها عند تفسير قول الله تعالى: "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَكِعُونَ" (المائدة55/5)، فقد ذهب الطّبرسي إلى أنّ معنى مؤتي الزّكاة أثناء الرّكوع حاضر في المقام من خلال خبر يفيد أنّ عليّ بن أبي طالب أعطى خاتمه لسائل وهو (أي عليّ) راكع[597] بينما يؤكد الذّهبي مثلا أنّ هذا القصّة كاذبة[598].

وقد لا يصرّح بعض المفسّرين بنفي الخبر المنقول الّذي اتّخذ منطلقا لتفسير القول. ولكنّهم يرونه –وإن وُجد- غير مؤشّر في معنى القول أي غير قابل لأن يكون محلّ تجسّم لمعناه الماصدقيّ. فمن ذلك اتّفاق جلّ المفسّرين قديما على معنى العدل في قول الله تعالى: "ولَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ..." (النّساء 129/4). فقد اعتبروا تجسّم هذا العدل غير الممكن مخصوصا بمجالات المودّة والحبّ والشّهوة والجماع أي مخصوصا بما ليست للإنسان عليه سلطة. واستندوا في ذلك إلى حضور معنى العدل في قول الرّسول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"[599]. وفي مقابل ذلك بعض المحدثين إلى أن لا علاقة لهذا الحديث بتفسير الآية وإلى أنّ العدل المقصود عامّ لا تخصيص فيه. فيكون نفيه نفيا لتعدّد الزّوجات المشروط به و"أصرح ما يكون في المنع الباتّ له"[600].

II- الاختلاف في اعتبار المعنى حاضرا في السّياق:

لهذا الاختلاف ثلاثة أسباب:

+ أوّلها اشتراك الكلمة بين إمكان دلالتها على معناها الوضعيّ وعلى معنى خاصّ لها ورد في السّياق. فقد يتواتر في القول استعمال كلمة مّا بمعنى مخصوص ظاهر في السّياق، وقد تستعمل الكلمة نفسها في سياق آخر من القول نفسه استعمالا يجوّز كلاًّ من معناها الوضعيّ ومعناها المخصوص أي كلاًّ من المواضعة الأصليّة والمواضعة الفرعيّة.

---

(595) مجمع البيان ج6/5 ص428. وفي جامع البيان ج7 ص344 خبر مشابه.

(596) تفسير ابن كثير ج2 ص 502.

(597) مجمع البيان ج4/3 ص324.

(598) التّفسير والمفسّرون ج2 ص448.

(599) جامع البيان ج4 ص ص 313/312 – أحكام القرآن ج1 ص313.

(600) الطّاهر الحداد: امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، تونس، الدار التونسية للنّشر 1989 ص55.

ولهذا السّبب اختلف المفسّرون في كلمتي "روح" و"ظلم" في قول الله تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي..." (الإسراء 85/17) وقوله عزّ وجلّ: "الّذينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ..." (الأنعام82/6). فقد استند بعض المفسّرين إلى السّياق ليقرّروا أنّ المراد من الرّوح هو الوحي[601]، وذلك لأنّ الله تعالى سمّى الوحي في كثير من الآيات روحا شأن قوله: "وَيُنَزِّلُ الْمَلاَئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ..." (النحل2/16) أو "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا..." (الشورى52/42). واستندوا إلى مواضع أخرى من السّياق ليروا الرّوح بمعنى الملك نوعا أو بمعنى جبريل المفرد[602] انطلاقا من قول الله تعالى: "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالمَلاَئِكَةُ صَفًّا..." (النّبأ38/78) وقوله: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِنُ-عَلَى قَلْبِك.." (الشعراء 193/26-194). وفي مقابل ذلك ذهب القرطبي إلى معنى الرّوح وفق المواضعة الأصليّة إذ هي "الّذي يكون به حياة الجسد"[603].

ويتجسّم أسّ الاختلاف نفسُه عند تفسير كلمة "ظلم" في الآية المذكورة من سورة الأنعام. فقد اعتمد الرّسول على السّياق ليفسّر الظّلم بالشّرك مستدلاّ بقوله تعالى على لسان لقمان: "...إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" (لقمان 13/31) وفي مقابل ذلك ذهب الجبائي والبلخي إلى أنّه "يدخل في الظّلم كلّ كبيرة تحبط ثواب الطّاعة"[604].

وقد اعتمد بعض المفسّرين على السّياق لتفسير القول: "من كان على بيّنة من ربه" في قول الله تعالى: "أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَة منْ رَبّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِه..." (هود17/11). ذلك أنّ معنى الكائن على بيّنة من الله حضر في السّياق باعتباره الرّسول محمّدا: قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ..." (الأنعام 57/6) وتواصل حضوره في سورة هود حضورا لم يوافق عليه كلّ المفسّرين إذ لم يجدوه عاما بل خاصّا بتلك الآية دون سواها. ولذلك اعتبروا أنّ معنى القول المذكور غائب في سورة هود، وأنّ الكائن على بيّنة من ربّه الوارد ذكره فيها هو عليّ بن أبي طالب أو جبريل[605].

وقد كان أسّ الاختلاف المذكور منطلقا لتعدّد معنى الكلمات الإشاريّة أيضا إذ رأى بعض المفسّرين الاسم العلم موسى الوارد في قول الله تعالى: "قال له موسى هَلْ أَتّبِعُك على أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا" (الكهف66/18) دالاّ على رسول بني إسرائيل بسياق النصّ[606]. وزعم احدهم "أنّ موسى صاحب الخضر

---

(601) مفاتيح الغيب مج11 ج21 ص39.

(602) السّابق ص40.

(603) الجامع ج19 ص187. لا شكّ في أنّ الروح بهذا المفهوم قابلة لتعدّد المعنى نتيجة أيضا لضبابيّة المقولة. وهذا يثبت أنّه قد يكون لتعدّد معنى القول نفسه أسس كثيرة.

(604) البرهان ج1 ص15.

(605) جامع البيان ج7 ص17/16.

(606) انظر على سبيل المثال: *البقرة2/87-92-246 *النساء 153/4 * المائدة20/5...

عليه السّلام ليس هو موسى صاحب بني إسرائيل"[607]. ولئن وصف ابن عبّاس صاحب هذا الرّأي ب"عدوّ الله" فإنّ لرأيه مستندا لغويّا مفاده أن لا شيء يمنع من ان يعتمد العلم موسى لأكثر من شخص واحد. لذلك يرفض صاحب الرّأي المذكور أن يكون معنى العلَم حاضرا في السّياق.

+ وثاني أسباب الاختلاف في اعتبار المعنى حاضرا في السّياق عدم القطع بإحالة الكلمة على معناها وذلك عند ابتعاد السّياق المفترَض الّذي يصرّح بمعنى القول عن القول نفسه أين عندما لا تكون الإحالة قريبة في جملة واحدة أو جملتين متتاليتين مثلا، ذلك أنّه يعسر أن ننكر أنّ الضّمير "ه" في قولنا: "جاء الولد فأكرمته" يحيل على الولد. وليس الأمر خاصًّا بالضّمائر فحسب إذ يعسر أيضا أن ننكر ظهور معنى "الّذي يجيب إجابة صحيحة" في قولنا: "لقد أخبرتكم أنّ الّذي يجيب إجابة صحيحة هو الّذي يحصل على جائزة. وقد حصلت فاطمة على هذه الجائزة" فمعنى العبارة المذكورة ظاهر وهو فاطمة. غير أنّ الكلام ومعناه الظّاهر المفترض قد يبتعدان بعضهما عن بعض بُعدًا كثيرا ممّا يُضعف الرّوابط الإحاليّة. وهذا ما تبينّاه في تفاسير القرآن عند تحديد معنى "الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" و"الضَّالِّينَ" الوارد ذكرهم في فاتحة الكتاب: "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ" (الفاتحة/7). فقد اعتبر بعض المفسّرين أنّ معنييهما حاضران سياقا بالنّظر في القرآن كلّه فالضّالّون هم النّصارى لقوله تعالى مخبرا عنهم: "...وَلاَتَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ" (المائدة 77/5) ويكون المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى: "...مَنْ لَعَنَهُ الله وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ..." (المائدة60/5)[608] "وهؤلاء هم اليهود بدلالة قوله تعالى: "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ في السَّبْت فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" (البقرة65/2). وفي مقابل ذلك نجد بعض المفسّرين ينكرون حضور معنى الكلام المذكور ف"المغضوب عليهم" و"الضّالّون" كلام غاب معناه يجوز فيه التّعدّد إذ يمكن أن يدلّ على الكفّار أو على جميع من اختصّ بصفات الضّلالة وغضب الله[609].

وقد تكون الإحالة الممكنة قريبة لكنّها غير قطعيّة. من ذلك أن نجد في القول ما يمكن أن يكون معنى سياقيّا ظاهرا لقول آخر دون وجود علاقة قطعية. وهذا ما يبدو في قول الله تعالى: "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قبَلَ الْمَشْرِق والمغرب ولكنَّ الْبرَّ منْ آمَنَ بالله والْيَوْمِ الآخرِ وَالْمَلائِكَة والْكِتَاب وَالنَّبِيِّين وآتى الْمَال عَلى حُبِّه ذَوِي الْقُرْبَى والْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاة وآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ في

---

[607] تفسير ابن كثير ج3 ص93.

[608] مجمع البيان مج2/1 ص108.

[609] السّابق الصفحة نفسها.

الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِين صَدَقُوا وَأُولِئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" (البقرة177/2). فقد اختلف المفسّرون بين ذاهب إلى أنّ في المال حقوقا واجبة سوى الزّكاة ومقرّر أن الزّكاة وحدها هي المفروضة على المؤمنين. ووفق تحليلنا يكون أصحاب الموقف الأوّل رأوا أنّ معنى الزّكاة غائب في السّياق خلافا لأصحاب الموقف الثّاني الّذين اعتبروا معنى الزّكاة مذكورا في الآية وهو إيتاء المال[610].

+ وثالث أسباب الاختلاف في اعتبار المعنى حاضرا في السّياق أن يكون القول ذاتُه قابلا لتعدّد المعنى. فيكون وفق تفسير مّا ذا معنى حاضر في السّياق ويكون وفق تفسير آخر ممّا غاب معناه. وهذا ما يتجسّم في كلمة الإنسان في قول الله تعالى: "...لَيَقُولَنَّ اللَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ –وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ إِلاَّ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ – وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَؤُوسٌ كَفُورٌ" (هود7/11-8-9). فكلمة "الإنسان" تقبل أن تكون عامّة وخاصّة فإن اعتُبرت عامّة كان معناها غير مذكور في السّياق وكان كلّ النّاس كافرين بنعمة الله أحيانا وهذا من وجوه تفسير كلمة الإنسان. أمّا إذا أعتبر معنى هذه الكلمة ظاهرا في السّياق وهو "الّذين كفروا" فإنّ كلمة الإنسان تغدو خاصّة بالكافر فحسب وهذا وجه ثان من وجوه تفسير هذه الكلمة قوامه أنّ "المفرد المحلّى بالألف واللام... يُحمل على المعهود السّابق لولا المانع وههنا لا مانع"[611].

الفصل الثّاني: أسس تعدّد معنى الكلام انطلاقا من تعدّد المعاني النحويّة (المستوى النحوي):

المعاني النّحويّة هي الّتي تحدّد علاقات الكلمات بعضها ببعض داخل الجملة وعلاقة الجمل بعضها ببعض داخل النصّ. والفصل بين المستوى المعجميّ والمستوى النّحويّ يكاد يكون تعسّفا من المنظور النّظري[612] بل هو تعسّف لا شكّ إلاّ أنّه إجرائيّا فصْل ضروريّ يقتضيه تقديم المعارف. ولا أدلّ على ذلك من اعتمادنا في الفصل السّابق على مصطلحات نحويّة عند حديثنا عن تعدّد المعنى الممكن نتيجة للاتّساع التّركيبيّ، على أنّ ذاك التعدّد كما بينّاه استند إلى المحلاّت الشاغرة الّتي توسّع أو تضيّق معنى الكلمات المعجميّ على حين أنّنا ننشد في هذا الباب الوقوف على المعاني النّحويّة في ذاتها من خلال مستويين: مستوى المعاني المقصورة بالقول ومستوى التعلّق.

المبحث الأوّل: مستوى المعاني المقصودة بالقول (sens illocutionnaires):

---

[610] جامع البيان ج2 ص103.

[611] مفاتيح الغيب مج 9 ج17 ص198.

[612] يقول الجرجاني: "واعلم أنّي لست أقول إنّ الفكر لا يتعلّق بمعاني الكلمة المفردة أصلا ولكنّي أقول إنّه لا يتعلق بها مجرّدة من معاني النّحو ومنطوقا بها على وجه لا يتأتّى معه تقدير معاني النّحو وتوخّيها فيها" دلائل الإعجاز ص369.

أصبح اليوم من نافل القول التّقرير بوجود صنفين من المعاني في الجملة: صنف أوّل يمثل المضمون القضويّ للجملة وصنف ثان يمثّل قصد المتكلّم من إنشاء تلك الجملة.

فأمّا الصّنف الأول فشاعت تسميته ب"المعاني القولية" (sens locutionnaires) بينما يوسم الصّنف الثّاني غالبا ب"المعاني المقصودة بالقول"، والمصطلحان لأوستين. فإذا قال متكلّم مّا: "أعطني كوب ماء" فإنّ هذا الكلام يحيل على معنى قوليّ هو جماع المعاني المعجميّة والنحويّة للعطاء وللكوب وللماء ويحيل على الأقلّ على معنى مقصود بالقول هو معنى الطبّ. والمعاني المقصودة بالقول هي معان ماصدقيّ إذ بدونها يكون المتقبّل عاجزا عن تعيين معاني الكلام وعاجزا عن التّواصل بالإجابة عن الكلام الّذي اتّصل به سواء أكانت الإجابة قولا أم فعلا.

والمتكلّم لا يميّز غالبا بين صنفي المعاني المذكورين إلاّ تمييزا حدسيا أمّا الباحث في اللغة فعليه الفصل بينهما نظريّا. وقد اعتمد الدّارسون عبارات متعدّدة تشترك في الدّلالة على المعاني المقصودة بالقول. فوسمها مارتن (Martin) بالمعاني الانعكاسيّة للجملة (réflexivité de la phrase)[613] قياسا على معنى الكلمة الانعكاسيّ الّذي أسلفنا الإشارة إليه. فكما ان كلمة "بيت" في قولنا "كلمة بيت تتألّف من ثلاثة أحرف" لا تحيل على معنى ما صدقيّ خارج عنها بل تحيل على نفسها فإنّ الجملة "كيف حالك؟" من منظور كونها استفهاميّة لا تحيل على شيء خارج عنها بل فحسب على ذاتها أي إنّها لا تدلّ على الاستفهام في معناها القضويّ بل هي في ذاتها جملة استفهاميّة، وبذلك يمثّل الاستفهام معناها الماصدقيّ الانعكاسيّ. أمّا سيرل فقد ميّز بين القوّة المقصودة بالقول (force illocutionnaire) الّتي يرمز إليها بحرف F والمضمون القضويّ الإحاليّ الّذي يرمز إليه بالحرف P. وفي الأطروحات اللغويّة التّونسية وجدنا الأستاذ ميلاد يسم المعاني المقصودة بالقول ب"موضع اعتقاد المتكلّم" أو موضع الاعتقاد[614] بينما يسمها الأستاذ الشّريف ب"محلّ الحدث الإنشائيّ"[615]. وليس اختلاف المصطلحات هذا مسألة شكليّة إذ الاختيار المصطلحيّ لكلّ باحث يندرج في إطار تصوّر شامل ورؤية مخصوصة لعلاقة اللغة بالمتكلّم وبالكون. وليس اختيارنا للدّارسين المذكورين اعتباطا ولا صدفة، فقد انطلقنا من أوستين لأنّه يُعتبر عند الغربيّين إمام نظرية الأعمال اللغوية وثنينا بسيرل لأنّه حاول تطوير نظرية أوستين وتدارك نقائصها. وأشرنا إلى مارتن لأنه أنشأ تناظرا طريفا بين الكلمة والجملة بالإشارة إلى ما وسمه بالمعاني الانعكاسيّة. ووقفنا على بحثي الأستاذين

---

(613) Pour une Logique du sens, p-229.

(614) خالد ميلاد: الإنشاء في العربيّة بين التركيب والدّلالة، أطروحة دكتورا دولة، تونس 1999 ص69.

(615) مفهوم الشّرط ص69.

الشّريفين وميلاد لأنّ الأوّل اهتمّ بالحدث الإنشائيّ ومحلّه في البنية النحويّة المجرّدة[616] ولأنّ الثاني تناول بعض مسائل المعاني المقصودة بالقول انطلاقا من كتب التّراث اللغويّ العربي. فتبيّنا أنّ الباحثين العرب القدامى قد أشاروا إلى المعاني النفسيّة[617] مرادفة للمعاني المقصودة بالقول. وهو المصطلح الّذي فضّلنا اعتماده لشيوعه في جلّ الكتابات الحديثة من جهة ولتناظره مع مصطلح الأعمال القوليّة من جهة ثانية. وقد انتهينا إلى أنّ لتعدّد المعاني المقصودة بالقول إمكانين: الأوّل يشمل اللبس بين الخبر والإنشاء والثّاني ذو فرعين يشمل وجوه تعدّد القول ذي البنية الخبريّة من جهة ووجوه تعدّد القول ذي البنية الإنشائيّة من جهة أخرى.

I- اللبس بين الخبر والإنشاء (أو بين ما يدلّ على معنى الخبر المقصود بالقول وما لا يدلّ عليه):

إنّ تحقّق أيّ قول من الأقوال في اللغة هو عمل من الأعمال المقصودة بالقول الموجودة بالقوّة. وهذا العمل إنشاء بمعنى "الإنشاء الّذي على أساسه يكون الإنشاء والخبر البلاغيّان، فهو إنشاء الإنشاء والخبر"[618]. وهذا العمل المقصود بالقول شأنه في ذلك شأن سائر الأعمال المقصودة بالقول لا يخضع لمقولتي الصّدق والكذب بل هو عند الأستاذ الشّريف يمثّل مفهوم الصّدق المطلق[619]. واللبس لا يشمل هذا الضّرب من الإنشاء القائم في كلّ قول بل يشمل الإنشاء والخبر البلاغيّين. والفرق بينهما أنّ القول الخبريّ هو ما أفاد معنى الخبر عن المضمون القضويّ وما أمكن أن يفيد معاني أخرى إنشائيّة ممكنة، على حين أنّ الإنشاء ليس خبرا عن المضمون القضويّ بل يفيد معاني إنشائيّة لازمة في علاقة بالمضمون القضويّ.

ومن هنا نؤكّد أنّ تحديد الفرق بين الخبر والإنشاء على أساس أنّ الأوّل يقبل التّقييم وفق الصّدق والكذب وأنّ الثّاني لا يقبل ذلك مردّه إمكان عرض المضمون القضويّ المخبر عنه – لا الخبر عن المضمون القضويّ- على الواقع للنّظر في مدى مطابقته للواقع أو اختلافه عنه، وعدم إمكان عرض المضمون القضويّ غير المخبر عنه على الواقع لأنّه مضمون قضويّ لا يفترض القول وقوعه.

واللبس المفيد بين الخبر والإنشاء يشمل عندنا أقوالا يمكن أن تفيد معنى الخبر عن المضمون القضويّ وأخرى تفيد معاني إنشائيّة ولا تفيد معاني خبريّة. ولا يشمل اللبس الأقوال الّتي يُتّفق في معناها الخبريّ وتفيد إضافة إليه معاني إنشائيّة. فالقول "زيد ذكيّ جدا" هو في الآن نفسه خبر وإنشاء معناه المدح على أنّه ليس قولا قابلا للّبس بين الخبر والإنشاء لعدم الشكّ في إفادته معنى الخبر. وفي

---

(616) السّابق ص479.

(617) "وقع في نفسك أن ذلك يجوز أن يكون وأن لا يكون فاستخبرت عمّا وقع في نفسك" الأصول في النّحو ج1 ص66.

(618) مفهوم الشرط ص479.

(619) السّابق ص106.

مقابل ذلك لا يمكن أن يكون القول: "غفر الله لزيد" في الآن نفسه خبرا وإنشاء بمعنى الدّعاء إذ معنى الدّعاء ينفي معنى الخبر الممكن، فيكون القول المذكور قولا قابلا للّبس بين الخبريّة والإنشائيّة.

إن اللبس المقصود يكون بالشكل التّالي:

معنى خبر لازم (+ معان إنشائية ممكنة لا تقصي معنى الخبر).

قول "أ" أو (بالمعنى الإقصائي)

معنى خبر غير موجود تحلّ محلّه معان إنشائيّة تقصيه.

ولا يمكن أن يكون القول "أ" إلاّ ذا شكل خبريّ أو ذا بنية نحويّو يمكن أن تفيد معنى الخبر أو معنى الإنشاء.

إن هذا التّمييز بين البنية النّتحويّة من جهة والمعنى المقصود بالقول من جهة أخرى تمييز هامّ. ذلك أنّ المصطلح نفسه يُعتمد للدلالة على كليهما شأن مصطلحات الخبر والأمر والاستفهام... لذلك لا تَناقضَ في القول الواصف لقول خبريّ مّا: "هذا الخبر ليس خبرا". كما أنّه لا تناقض في قول القرطبي مثلا: "أمر... وليس أمرا"[620] عند تفسيره قول الله تعالى: "فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا..." (التوبة82/9). فالمصطلح الأوّل يسم اللفظ والثّنائي يسم المعنى. والتّمييز بينهما موافق لتمييز الأستاذ الشّاوش بين الصّيغة اللغويّة من جهة والمعنى – أو العمل المنجز بها- من جهة أخرى[621]. ونقف في هذا المستوى عند مصطلح الخبر فهو يدلّ على كلّ جملة ذات شكل خبريّ قد تتألّف من مبتدإ وخبر أو من فعل غير نفسيّ وفاعل ومفاعيل، وهو بهذا المفهوم يسم بنية الجملة النحويّة. ويدلّ مصطلح الخبر على المعنى المقصود بالقول المتمثّل في إعلام المخاطب بأمر مّا. ولئن أمكن أن تدلّ البنية النحويّة الخبريّة على معنى الخبر ومعنى الإنشاء بفروعه المختلفة فإنّ البنية النحويّة الإنشائيّة لا يمكن أن تدلّ على معنى الخبر البتّة. ولذلك تحدّث الأستاذ ميلاد عن "الإنشاء البلاغيّ بألفاظ الخبر"[622] لاعن "الخبر بلفظ الإنشاء". ومع ذلك فإنّنا ننفي أن يكون كلّ إنشاء بلاغيّ بلفظ الخبر محقّقا لإمكان اللّبس بين الخبر والإنشاء ومولّدت تعدّد المعنى. فالقول ذو البنية الخبريّة الّذي لا يدلّ إلاّ على معنى مقصود بالقول إنشائيّ لا ينشئ إمكان تعدّد المعنى لأنّه لا يحقّق سوى اختلاف شكليّ بين نوع البنية النحويّة والمعنى المقصود بالقول. وهذا شأن القول "عليّ عهد الله" فهو ذو بنية خبريّة غير أنّه لا يدلّ إلاّ على معنى القسم وهو معنى إنشائيّ. فعدم دلالته على معنى الخبر يجعله غير قابل لتعدّد المعنى الّذي نحن بصدده.

[620] الجامع ج8 ص 216.

[621] أصول تحليل الخطاب ج2 ص844. وفي هذا الإطار أشار المؤلّف إلى تمييز الاستراباذي بين آلة التّحذير (اللفظ المحذر به) ومعنى التّحذير.

[622] الإنشاء في العربيّة ص 368.

ولذلك يجوز تلطيف الشّكل السّابق للّبس بين الخبر والإنشاء كالتّالي:

البنية النّحوية الواحدة	المعاني الممكنة المقصودة بالقول (أكثر من معنى واحد)
خبر "أ"	1-خبر
نفس الخبر "أ"	2-إنشاء بفروعه الممكنة.

ونحنفيما يلي ننشد الإجابة عن السؤال التالي: ما هي البنى النحويّة التي يجوز ان يلتبس معناها بين الخبريّة والإنشائيّة؟

1- صيغ الدّعاء:

إنّ أقوالا من نوع: "رحم الله زيدا" أو "غفر الله لعمرو" بنية نحويّة خبريّة. وهي غالبا ما تستعمل للدّلالة على الإنشاء عموما وعلى الدّعاء خصوصا إذ ألفاظ الخبر "يقصد بها الدّعاء إذا دلّت الحال على ذلك"[623]. على أنّ هذا الاستعمال الدّعائي وإن كان هو الغالب لا ينفي إمكان دلالة القول على معنى الخبر خلافا لما ذهب إليه المبرّد من أنّ "غفر الله لزيد: لفظة لفظ الخبر ومعناه الطّلب وإنّما كان ذلك لعلم السّامع أنّك لا تخبر عن الله عزّ وجلّ وإنّما تسأله"[624]. فنحن نرى أنّه يجوز الإخبار عن الله عزّ وجلّ في بعض المقامات من قبل الله نفسه شأن قوله تعالى: "ومَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهنَّمُ خالدًا فيها وغضب الله عليْه ولعنهُ..." (النّساء93/4)، ويجوز الإخبار عن الله من قبل من اتّصل به من الرّسل مثلا أو انطلاقا ممّا أخبر أولئك الرّسل به فيجوز أن نقول بلفظ الخبر ومعناه: "أدخل الله آل ياسر الجنّة". ومن جهة أخرى يجوز أن يكون الإخبار عن الله عزّ وجلّ افتراضيّا انطلاقا من بعض القرائن في الواقع. فلن أكّد سيبويه أن معنى "زيدا قطع الله يده" هو "معنى زيدا ليقطع يده"[625] فإنّنا قد نجد القول نفسه مستعملا للإخبار الافتراضي في حال شخص معروف بشروره تُقطع يده في حادث تصادم سيّارة، فيُسند ذلك القطع إلى الله باعتباره "منتقما" من الأشرار[626].

من هنا نؤكّد أنّ البنية: فعل ماض (من نوع رحم او غفر...) + الله + مفعول به هي بنية خبريّة تقبل الدّلالة على الخبر وعلى الدّعاء. وهي ليست البنية الوحيدة إذ يمكن أن ينجز الدّعاء بالجملة الاسمية. فقد ورد في الكتاب القول: "أمّا الكافر فلعنة الله عليه"[627]. وفي الحالتين يكون القول خبرا إن كان نقلا عمّن اتّصل بالله ويكون إنشاء دعائيّا إن لم يكن نقلا أي إن صدر ممّن لا يمكن له الاتّصال بالله أو

---

[623] الأصول في النّحو ج2 ص 178.
[624] المقتضب ج2 ص 132.
[625]_ الكتاب ج1 ص 142.
[626] يجوز قراءة هذه الأقوال باعتبارها مجازا عقليّا وباعتبارها حقيقة وذلك وفق منظور المتكلّم. وهي أقوال شائعة في العاميّة التونسيّة للدّلالة على الخبر فحسب من نوع: "ربيّ طاح فيه" أو "ربّي قصّ له جوانه" إلخ. ولا يتحوّل هذا الكلام إلى إنشاء / دعاء إلاّ بتحويل الفعل من ماض إلى مضارع.
[627] الكتاب ج1 ص 142.

ممّن لم ينقل عن المتّصل بالله. وقد يكون القول خبرا افتراضيّا بتصوّر حصول الفعل من الله.

ويمكن إدراج المصادر الدالّة على الحمد والشكر وما ماثلهما من جهة والتّحايا من جهة أخرى في صنف الأقوال الواردة بلفظ الخبر الّتي يمكن أن تستعمل للإنشاء. فمن الأولى قولك: "الحمد لفلان" أو "الشكر لفلان" (رغم أنّ الغالب في الاستعمال إسناد الحمد والشكر لله) ومن الثّانية قولك: "السّلام عليكم". فأمّا الولى فيجوز استعمالها للإنشاء بل يغلب إذ قولك الحمد لله إنشاء للحمد، غير أنّ ورودها بمعنى الخبر جائز. فقد يكون قول "الحمد لله" خبرا يفيد أنّ "الله كان محمودا قبل حمد الحامدين وشكر الشّاكرين"[628]. وكذا الثّانية غلب استعمالها للإنشاء حتى غدا لازما عند ابن قيّم الجوزية الّذي يقول في سلام عليكم: "فإنّ السلامة المطلوبة لم تحصل بفعل المسلم وليس للمسلم إلاّ الدّعاء بها ومحبّتها"[629]. ومع ذلك فإنّ قصر القول المذكور على الاستعمال الخبريّ ممكن شأن قول أحد قوّاد العصابات لأسراه: "سلام عليكم". فهو بمثابة قوله "أخبركم انّ سلامتكم حاصلة". والحاصل أنّه إذا وردت هذه الأقوال بغير مقام محدّد التبست بين كونها خبريّة وإنشائيّة، والمقامُ هو الّذي يساهم في القطع بمعنى دون معنى.

2- صيغ العقود والإيقاعات:

أشرنا إلى صيغ الدّعاء وها نحن نشير إلى صيغ العقود والإيقاعات. وفي الحالتين اتّخذنا العمل الإنشائيّ الممكن للقول عنوانا عليه ومنطلقا لتعريفه. وليس الأمر عبثا بل هو يؤكّد أنّ دلالة البنية الخبرية على معنى الخبر هو في تصوّر المتكلّم باللغة أصل اعتباريّ على حين أنّ دلالتها على الإنشاء حالة فرعيّة ممكنة. والعنوان لا يسم البديهيّ المستقرّ بقدر ما يحاول لفت الانتباه إلى الخفيّ المتحوّل. غير أنّ بين الصّنف الأوّل والصّنف الثّاني من الأقوال الّتي تقبل اللّبس بين الخبريّة والإنشائيّة فرقا كبيرا. فالأولى غالبا ما ترد في الاستعمال اللغوي للإنشاء أمّا الثّانية فغالبا ما تستعمل للخبر ولا تخرج للإنشاء إلاّ في أحوال مخصوصة ومقامات محدودة. لذلك اعتبرها الأستاذ ميلاد أفعالا إنشائيّة "علاقتها بالإنشاء عارضة غير لازمة" وسمّاها أفعالا إنشائيّة مقاميّة "لأنّ الإنشاء إنّما يدخلها من باب المقام في عمومه"[630]. وتكون هذه الأقوال جملا فعليّة من نوع: بعت وزوّجت... وتكون جملا اسميّة من نوع: أنت حرّ أو أنت طالق... وهي في كلّ الأحوال ممّا "قد جعله الشّرع إنشاء إذ ليس لإنشائه لفظ"[631].

---

[628] مفاتيح الغيب مج1 ج1 ص224.

[629] بدائع الفوائد ج2 ص140 عن "الإنشاء في العربية" ص295.

[630] الإنشاء في العربيّة ص219.

[631] المستصفى ج2 ص430.

ورأى بعض الدّارسين أنّ المعنى الأصليّ لهذه الجمل هو الإخبار وأنّها لا تخرج إلى الإنشاء إلاّ بقرينة لأنّ الإنشاء فيه "مؤنة زائدة على أصل المدلول"(632). ورأى البعض الآخر أنّ الإنشاء هو الأصل إذ أنّ "الجملة من مثل بعت إذا قُصد بها مجرد وجود تلك النّسبة خارجا بوجود اللفظ فالكلام إنشاء وإذا قصد زيادة على ذلك الحكاية عن وجود تلك النّسبة فالجملة خبريّة(633). غير أنّ هذا الخلاف النّظري لا يغيّر شيئا في قابليّة جملة من نوع: "أنت حرّ" لتعدّد معناها بأن تكون خبرا أو إنشاء وذلك إذا غاب مقامها الفاصل.

3- الفعال الإنجازيّة غير الثّابتة(634):

بعض المعاني الإنشائيّة يمكن أن تنجز بالحرف ويمكن أن تنجز بالفعل المضارع مسندا إلى المتكلّم. وهذا شأن معاني النّداء والأمر والنّهي والاستفهام والتعجّب.

-النّداء يكون بحروف النّداء ويكون بقولك: أنادي أو أدعو وما قام مقامهما.
- الأمر يكون بصيغة الأمر ويكون بقولك: آمر أو ما قام مقامه.
- النّهي يكون بصيغة النّهي ويكون بقولك: أنهى أو ما قام مقامه.
- الاستفهام يكون بأدوات الاستفهام ويكون بقولك: أستفهم أو ما قام مقامه.
- التعجّب يكون بصيغ التعجب ويكون بقولك: أتعجّب أو ما قام مقامه.

غير أنّ استعمال الأفعال المذكورة في المضارع لا يقطع بالاستعمال الإنشائيّ وذلك لسببين:

+ أوّلهما متّصل بالاشتراك إذ الفعل المضارع يدلّ على الحاضر وعلى المستقبل ف"لو قيل أدعو زيدا أو أريد زيدا لجاز أن يظنّ بالمتكلّم أنّه قصد الإخبار بدعائه زيدا فيما يستقبل لأن ّ"أفعل" لا يختصّ بالحال بل يكون مشتركا بينه وبين الاستقبال"(635). ولا يكون الإنشاء في المستقبل لأنّه إنجاز للفعل بالقول آن التلفّظ به.

+ وثانيهما أنّ هذه الأفعال حين ثبوت دلالتها على الحال قد تكون خبريّة أو إنشائيّة. فإن كانت خبريّة أخبرت عن إنشاء سابق وإن كانت إنشائيّة لم تخرج "في بنيتها المنطقيّة الدّلاليّة" عن كونها "إخبارا ينشئ عمليّة ذهنيّة استدلاليّة عند المخاطب يستنتج منها الأمر أو الاستفهام"(636).

الحالة الأولى –أي إمكان ورود الجمل المصدّرة بهذه الأفعال على الخبر- يوضّحها ابن يعيش بقوله: "فأنت إذا قلت: يا غلام زيد فهو نفس الدّعاء وإذا قلت:

---

(632) ورد في الإنشاء في العربية ص291.

(633) ورد في الإنشاء في العربيّة ص 292. والقول لمصطفى جمال الدّين في: البحث النّحوي عند الأصوليّين، بغداد منشورات وزارة الثقافة والإعلام 1980.

(634) المصطلح من "مفهوم الشّرط" ص160.

(635) عبد القاهر الجرجاني: المقتصد في شرح الإيضاح، بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام 1982 ج2 ص753.

(636) مفهوم الشرط ص 160.

أدعو كان إخبارا عن وقوع الدّعاء وكذلك إذا قلت: أستفهم كان عبارة عن طلب الفهم وإذا قلت أقام زيد؟ كان نفس الطّلب"[637]. على أنّ دلالة هذه الأفعال على الخبر لا يكون إلاّ تاليا لوقوع حدث إنشائيّ. فلا يمكن أن تخبر عن دعاء أو استفهام أو أمر... لم يحصل إلاّ إذا كان سيحصل مستقبلا ممّا ينفيه قصرنا دلالة المضارع هنا على الحال.

الحالة الثّانية –أي إمكان دلالة الجمل المصدّرة بهذه الأفعال على الإنشاء- يوضّحها الأستاذ الشّريف بقوله: "لا شيء يمنع من اعتبار الأفعال الإنجازية [آمر، أستفهم، أتعجب...] نوعا من الإخبار عن حدث غير موجود يستلزم إيقاع هذا الحدث: "أنا المخاطب أخبرني المتكلّم بأنّه يأمرني. ولمّا كنت أعلم أنّه لم يأمرني سابقا فمضمون خبره هذا هو الأمر"[638].

والمفيد في بحثنا أنّ الأفعال الإنجازيّة غير الثّابتة تلتبس في دلالتها على الخبر أو الإنشاء إذا أمكن أن تدلّ على الحال وعلى الاستقبال. فإنّ تمحّضت للحال فإنّ اللّبس يحدّده المقام، فإذا سُبق القول بحدث إنشائيّ التبس القول بين كونه خبرا أو إنشاء وإذا لم يُسبق بحدث إنشائيّ تمحّض للإنشاء.

وقد وردت هذه الأفعال في القرآن مفيدة الخبر أو الإنشاء شأن قول الله تعالى على لسان أحد عباده[639]:"...إنّما أدْعُو رَبِّي ولاَ أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا" (الجن20/72). فالغالب أنّ الفعل المضارع يفيد إخبارا عن دعاء العبد على أنّه قد يكون إنشاء للدعاء وقتئذ.

4- الفعل المضارع الدالّ على الأمر:

قد يفيد الفعل المضارع الطلب عموما والأمر خصوصا وذلك في بنيتين:

*فعل + فاعل + مفعول ممكن.

*مبتدأ + خبر (فعل مضارع + فاعل + مفعول ممكن).

غير أنّ هذه الإفادة لا تنفي دلالة البنية النحويّة الأصليّة على الخبر ممّا ينشئ إمكانا لتعدّد المعنى المقصود بالقول تعدّدا لا يساهم في تبديده إلاّ المقام.

فمن البنية الأولى قول الله تعالى: "لا يمسُّه إلاّ الْمُطَهّرون" (الواقعة 79/56). ومن البنية الثّانية قوله تعالى: "والْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوء..."(البقرة228/2) وقوله "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أن يُتِمَّ الرّضاعة..." (البقرة233/2). وقد ولّدت البنيتان تعددا في المعنى إذ تردّ المفسّرون بين اعتبارهما خبرا وطلبا عموما وأمرا خصوصا. فقد أورد ابن كثير رأيا في الآية الأولى يؤكّد أنّ "لفظ الآية خبر ومعناها الطّلب"[640] وحدّد

---

[637] شرح المفصل ج8 ص7.

[638] مفهوم الشرط ص160.

[639] هذا العبد هو عند أكثر المفسّرين الرسول محمد (انظر مفاتيح الغيب مج15 ج20) وذلك رغم أن الكلمة تقبل تعدّدا للمعنى ناتجا عن عدم ظهور معنى الكلمة في السياق والمقام وقبولها للتفسيرين النوعي والمفرد.

[640] تفسير ابن كثير ج4 ص 298.

الجلالان الطّلب معتبريْن أنّ القول "لا يمسّه" هو "خبر بمعنى النّهي"[641] فماثلا بذلك رأي الزّركشي[642] وفي مقابل ذلك أشار ابن العربي إلى موقف ابن مسعود الّذي كان يقرؤها "ما يمسّه إلاّ المطهّرون شرعا فإن وجد بخلاف ذلك فهو غير الشّرع"[643] وتبنّى صاحب "أحكام القرآن" الموقف نفسه عند نظره في الآيات المحقّقة للبنية النحويّة الثّانية. ف"المطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء" هو خبر عن حكم الشّرع فإن وجدت مطلّقة لا تتربّص فليس من الشّرع"[644]. وبذلك خالف الزّركشي الّذي ذهب إلى"أنّ السّياق يدلّ على أنّ الله تعالى أمر بذلك (تربّص المطلّقة) لا أنّه خبر وإلاّ لزم الخلف في الخبر"[645].

واللطيف في هذه المسألة أنّ كلّ المفسّرين يعرفون مقام الآية، فكيف فشل المقام في أن يكون فيصلا بين المعنيين الممكنين أي في نفي إمكان تعدّد المعنى؟

الأصل في البنيتين النّحويتين المذكورتين أن تدلاّ على الخبر وهما لا تتحوّلان للإنشاء إلاّ إذا فشلت هذه الدّلالة الخبريّة الأولى. وهو فشل مردّه سببان كلاهما له علاقة بدلالة الفعل المضارع على الحال وعلى الاستقبال.

//الفعل المضارع دالّ على الحال: سواء أكان الفعل المضارع دالا على الحال الآني (يكتب زيد الآن) أم على الاستمرار (زيد يصلّي كلّ يوم) فإنّ الخبريّة تنتفي إذا كان مضمون القول القضويّ ممّا لم يحصل وإذا كان كلّ من المتكلّم والمخاطب عارفيْن بعدم حدوثه[646]. وعدم الحصول يكون إمّا بغياب الخبر تماما أو بحصول نقيضه أحيانا أي في الأمثلة الّتي ذكرنا إذا لم يكن زيد بصدد الكتابة وإذا كان لا يصلّي كلّ يوم. وعندئذ فإنّ القولين المذكورين إمّا أن يكونا كذبا[647] وإمّا أن يكونا مجازا وإمّا أن يكونا خبريْن باللفظ دلّيْن على الطّلب معنى. فيحوّلان دلالة المضارع من الحال إلى الاستقبال.

//أمّا إذا كان الفعل المضارع دالاّ على الاستقبال صراحة باتّصاله بإحدى أدوات التّنفيس و بظرف يفيد المستقبل فإنّ الخبريّة لا تكون إلاّ إذا كان المتكلّم عالما بحصول الخبر وهو علم لا يكون يقينا بل احتمالا فحسب. فتحقيق الخبريّة في القول مرتبط بنيّة المتكلّم وقصده ممّا لا يظهر في المقام دائما. وقد أورد السّكاكي إمكان قولك: "تأتيني غدا أو لا تأتيني". فهذان القولان خبران إن صدرا ممّن يثق بحضور المخاطب غدا فإن لم يكن هذا الوثوق فالأغلب صدورهما

---

(641) جلال الدّين السّيوطي وجلال الدّين المحلى: تفسير الجلالين، القاهرة، دار التّراث (د-ت)، ج2 ص198.
(642) البرهان ج2 ص 321.
(643) احكام القرآن ج4 صص 1726/1725.
(644) السّابق ج1 ص186.
(645) البرهان ج2 ص320.
(646) قد يتحوّل القول في هذا المقام من الدّلالة على المعنى الوضعيّ إلى الدّلالة على معنى مجازي. فيمكن أن يدلّ: "زيد يصلّي كلّ يوم" على "زيد لا يصلّي" أو على: "اعتبر من سلوك زيد"... غير أنّنا في هذا المستوى لا نبحث إلاّ في المعنى الوضعيّ للقول.
(647) الكذب من المعاني التّأويليّة الّتي نعرض لها في حينها.

"لحمل المخاطب على المذكور"[648]. وإذا استثنينا قصد المتكلّم ونظرنا في الخبر نفسه من حيث تحقّقه وجدنا أنّ حصول الفعل وعدم حصوله سيّان في إمكان اعتبار القول خبرا أو طلبا أي إنّ هذا الحصول غير مفيد في تحديد إمكان تعدّد المعنى إلاّ في القرآن حيث القول صادر ممّن يعلم بكلّ الأخبار ما تحقّق منها وما سيتحقّق. لذلك كان استعمال المضارع في القرآن في مثل قول الله تعالى: "يمسّه" و"يتربّصن" و"يرضعن" دالاً في الآن نفسه على الحال والاستقبال. وما ولّد الخلاف المذكور بين المفسّرين هو التّعارض في مجال الأخبار المقصودة. فالزّركشي ومن سار مساره يرون انّ تحقّق خبر مسّ القرآن من غير المطَهّر وتحّق خبر عدم تربّص المطلّقة مثلا ممكنان في الواقع فيكون تحقّقهما نافيا لخبريّ القرآن بل موهما ب"كذبهما" المستحيل اعتبارا. ولذلك كان خروج لفظ الخبر على الطّلب أمرا ونهيا خروجا لازما. أمّا ابن العربي فلم يجعل القرآن مخبرا عن الواقع العامّ بل عن الواقع الشّرعيّ فحسب. فيكون تحقّق ما يخرج عن ذاك الواقع الشرعيّ غير مؤثّر في حصول الخبرين القرآنيين. ومن هنا نرى أنّ مقام القول مختلف عند المفسّرين وإن كان واحدا في الظّاهر وهذا ما ينشئ إمكانا لتعدّد المعنى تحقّق فعلا.

وفي الآية الثّالثة من سورة النّور: "الزّاني لا ينْكِحُ إلاَّ زَانِيةٌ أَوْ مُشْرِكَةٌ والزَّانِيةُ لاَ يَنْكِحُهَا إلاَّ زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ..." (النور3/24)، تظافر على اشتراك كلمة نكح –وقد أسلفناه- بين الدّلالة على الوطء وعلى النّكاح إمكان لتعدّد المعنى المقصود بالقول. فالآية لفظ خبر يدلّ على الخبر عند البعض ولفظ خبر يدلّ الأمر عند البعض الآخر، وكلُّ شقّ ينفي رأي الشقّ الآخر. فهذا الطّبرسي يقول مثلا: "لا يجوز أن تكون هذه الآية خبرا لأنّا نجد الزّاني يتزوّج غير الزّانية ولكن المراد هنا الحكم أو النّهي"[649] وهو نهي عن النّكاح بمعنى الزّواج، أمّا ابن العربي فيؤكّد "أنّ هذه صيغة الخبر"[650] وهو خبر عن النّكاح بمعنى الوطء.

5- استعمالات مخصوصة يحدّدها التّنغيم:

يشمل هذا العنصر بعض الاستعمالات المخصوصة الّتي قد تحقّق اللّبس بين المعنيين الخبريّ والإنشائي عند غياب المعرفة بتنغيم القول. ذلك أن التّنغيم قد يحوّل القول ذا البنية الخبريّة والمعنى الخبريّ إلى قول ذي معنى إنشائيّ. ومعلوم أنّ وجوه التعدّد هذه من مسائل الكتابة لا القول الشفويّ الذي يحدّد تنغيمه عادة معناه المقصود بالقول. ومن هذه الوجوه:

---

[648] مفتاح العلوم ص 325.
[649] مجمع البيان ج8/7 ص 198.
[650] أحكام القرآن ج3 ص 1317.

+إمكان دلالة البنية الخبريّة على الخبر وعلى معنى إنشائيّ هو التعجّب. فالقول "هذا الرّجل" قول ذو بنية خبريّة يقبل الدّلالة الخبريّة ويقبل الدّلالة الإنشائيّة على التّعجب والتّعظيم[651].

+إمكان دلالة البنية الخبريّة على الخبر وعلى معنى إنشائيّ هو الاستفهام:

يكون الاستفهام موسوما باعتماد أدوات الاستفهام إذ "للاستفهام كلمات موضوعة"[652]. وقد يكون التّنغيم من العناصر الّتي تسم بعض الأقوال الاستفهامية المخصوصة الّتي لا تصدّر بأدوات الاستفهام. فإذا سمعت القول: "جاء الولد" فإنّه يمكنك التّقرير وفق تنغيمه بأنّه خبر أو إنشاء على الاستفهام. أمّا إذا قرأت القول نفسه فإنّه يُعدّ خبرا على الغالب، على أنّه يجوز اعتباره استفهاما وفق التّنغيم الممكن المجهول، وهذا الإمكان يتجسّم في تفسير قول الله تعالى على لسان إبراهيم: "فَلَمَّا جنَّ عَلَيْهِ اللَّيْل رأى كوْكبًا قَالَ هذا ربّي..." (الأنعام 76/6). فقد أشار الرّازي إلى إمكان أن يكون "المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار إلاّ أنّه أسقط حرف الاستفهام لدلالة الكلام عليه"[653]. ولا يخفى ما في هذا التّفسير من سعي الرّازي إلى تبرئة إبراهيم من إمكان الكفر، غير أنّه تفسير ما كان ليكون ممكنا لولا الأسّ اللغويّ الّذي ذكرنا. ويجسّم المفسّرُ نفسه أسَّ التّعدّد ذاته عند نظره في قول الله تعالى: "وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمْ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ" (البقرة88/2). فهو يشير إلى إمكان أنّهم "ذكروا ذلك (أي القول: "قلوبنا غلف") على سبيل الاستفهام بمعنى الإنكار"[654].

II- تعدّد معاني الأقوال ذات البنية الخبريّة:

بعد أن عرضنا لبعض المعاني الإنشائيّة الّتي تقصي المعنى الخبريّ عند درسنا لإمكان اللّبس بين الخبر والإنشاء، نبحث هنا في معاني البنية الخبريّة الّتي لا تنفي معنى الخبر بل تنضاف إليه. ومعنى الخبر –الّذي يشمل الإخبار بمضمون القول القضويّ أو الإخبار بحصول الخبر- لا ينفي المعاني الأخرى[655]. لذلك تحدّثنا عن معان تنضاف إلى الخبر. فالقول يكون خبرا ومدحا أو خبرا وقسما...

ورأينا أنّه إذا كان القول الخبريّ موسوما أي محتويا –في أوّله عادة- على لفظ يحدّد من معانيه الممكنة فإنّ ذاك المعنى النّاتج عن الوسم يخرج من الإمكان إلى اللزوم. وهذه المعاني اللازمة لا يمكن أن تتعدّد بالنّسبة إلى الخبر الواحد لأنّها

---

(651) الإنشاء في العربية ص 374.

(652) مفتاح العلوم ص 308.

(653) مفاتيح الغيب مج7 ج13 ص52.

(654) السّابق مج2 ج3 ص192.

(655) كلّ قول خبريّ إمّا قابل للالتباس بالإنشاء أي قابل لأن يكون خبرا أو إنشاء (يقصي أحدهما الآخر) وإمّا محقّق بالضّرورة لمعنى الخبر إضافة إلى معان أخرى. ولا يخرج عن هذه القاعدة العامّة إلاّ الأخبار الصّادرة من الإنسان إلى الله فلا يمكن أن يُعلم الإنسان الله بمضمون قضويّ أو بلازم فائدة. وعندئذ فإنّ القول الخبريّ يخرج عن دلالاته الوضعيّة ليدخل مجال المجاز، ومن ذلك أنّ قول زكريا لله: "...ربّ إنّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي واشْتَعَلَ الرَّأسُ شَيْبًا..." (مريم4/19) ليس من الأقوال الّتي يجوز التباسها بالإنشاء من جهة وليس دالاّ على معان تنضاف إلى معنى الخبر من جهة أخرى لأنّه لا يدلّ على معنى الخبر أصلا. فزكريّا "وصف حاله خضوعا وتذلّلا لا تعريفا" (مجمع البيان ج6/5 ص776) وكلام زكريّا مجاز يفيد الاستعطاف لطل الولد.

قطعيّة فإذا قلنا: "إنّ زيدا شجاع" فلا يمكن لأحد أن ينفي وجود معنى التّأكيد في هذا القول وهو معنى يثبته وجود "إنّ". وفي مقابل ذلك فإنّ الأخبار غير الموسومة بلفظ محدّد يمكن أن تحيل على معان كثيرة يجوز الاختلاف فيها ومن ثم يجوز تعدّدها بالنّسبة إلى القول الخبريّ الواحد. وبعبارة أخرى نقول إنّ الأخبار الموسومة تدلّ على معان لازمة قد تنضاف إليها معان ممكنة على حين أنّ الأخبار غير الموسومة لا تدلّ إلاّ على معان ممكنة، ومجالُ تعدّد المعنى لا يشمل إلاّ المعاني الممكنة كما سنرى.

1- أهمّ معاني الأخبار اللازمة:

من الأقوال الموسومة الواردة بلفظ الخبر	من معانيها المقصودة بالقول اللازمة إلى جانب معنى الخبريّة الحاصل ضرورة.
-عدم تصدير القول بعنصر من العناصر اللفظية الواسمة.	-الإثبات[656].
-تصدير القول بإنّ. -ورود بعض المصادر المؤكّدة. وتكون إمّا أحوالا أو مفاعيل مطلقة. -قد + فعل ماض. -إعادة القول مفردة كان أو مركّبا أو ما يسمّيه النّحاة التوكيد اللفظي[658]. -إعادة الجملة. -التوكيد المعنوي بالضّمائر المنفصلة. -التّوكيد المعنويّ بالنّفس أو العين وبكل وأجمع... -إلاّ[659]. -التّقديم والتّأخير (عند الجرجاني)[660]. -المجاز عند الجرجاني[661]. -الفصل من مؤكّدات الجملة، ومثال ذلك في القرآن: "...إن ترن أنا أقلّ منك مالا وولدا" (الكهف39/18)[662]. -بعض الحروف الزّائدة[663]: وأمّا الحروف الزائدة فغنها وإن لم تفد معنى زائدا فإنها تفيد فضل تأكيد وبيان بسبب	-التّأكيد[657].

---

(656) يكون الإثبات في هذه الحالة "مجرّد علاقة إعرابية بين محلّين" الإنشاء في العربيّة ص 65.

(657) "الإثبات مختلف عن التّوكيد لأن التوكيد في الحقيقة هو إثبات مكرّر مرتين: الإنشاء في العربية ص148.

(658) هذه الإعادة تكون للّفظ الأوّل بعينه أو بتقويته بموازنة مع اتّفاقهما في الحرف الأخير نحو: خبيث نبيث. (شرح الكافية ج1 ص333). ونشير إلى أنّ بعض تكرار اللفظ لا يفيد معنى التّأكيد إذ من المفروض تكرار اللفظ بمعناه. أمّا إن كان الثّاني غير الأول معنى ف"ليس في الحقيقة تأكيد" وهذا شأن قولك: قرأت الكتاب سورة سورة، فالمعنى جميع السور. (شرح الكافية ج1 ص335).

(659) مغني اللبيب ص96.

(660) نوضّح في القسم الثّاني من البحث أنّ التّقديم والتّأخير يفيدان غالبا عند الجرجاني معنى التّأكيد. انظر دلائل الإعجاز ص139. (قد يفيدان أحيانا القصد إلى الفاعل: دلائل الإعجاز ص150).

(661) نوضّح في القسم الثّاني من البحث أنّ المجاز يفيد غالبا عند الجرجاني معنى التّأكيد: دلائل الإعجاز ص108.

(662) البرهان ج2 ص409.

(663) قلنا "بعض" لأنّ بعض الحروف الزّائدة في النّفي لا تفيد التّأكيد بل "التّنصيص على كون النّكرة مستغرقة للجنس": شرح الكافية ج2 ص323.

تكثير اللفظ بها وقوّة اللفظ مؤذنة بقوة المعنى...". ومن ذلك قول الله تعالى: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ..." (آل عمران159/3)[664].	
-لكن	-الاستدراك
-قد + مضارع	- الإمكان.
-س + سوف	-التنفيس
-أفعال المتكلّم النفسية: + ظنّ/ حسب/ خال/ رأى/...علم...	-تتراوح في معانيها بين العلم والترجيح[665].
-والله/ بالله / تالله/ علم (يعلم) الله/ شهد (يشهد) الله/ عليّ عهد الله + اعتقاد[668].	-قسم يفيد معنى التّأكيد[666] إذ "لم يؤت بجملة القسم إلاّ لمجرّد التّوكيد لا للتّأسيس"[667].
-والله/ بالله / تالله/ علم (يعلم) الله/ شهد (يشهد) الله/ عليّ عهد الله -نشدتك الله/ أقسمت عليك عمّرتك الله/ عمرك الله/ قعدك الله/ بالله لتفعلنّ + إرادة بلفظ خبريّ[671].	-قسم السّؤال[669]/ القسم الاستعطافيّ[670]. وهو يفيد الاستعطاف.../ الطّلب...
-لم/ لمّا + مضارع. - لن.	-نفي المضارع وقلبه ماضيا في المعنى. -نفي المضارع بمعنى الاستقبال.
-ما افعله[672].	- التعجّب.
-قد يكون النّصب على الخلاف وسما لفظيا للخبر[674].	-الشّتم أو التّعظيم[673].

2- أهمّ معاني الأخبار الممكنة:

---

[664] شرح المفصّل ج8 ص4.
[665] السّابق ص 457.

[666] قال الزّركشي في البرهان ج2 ص326: "ذكر الزّمخشري أنّ الاستعطاف نحو: "تالله" هل قام زيد "قسم والصّحيح انّه ليس بقسم لكونه خبرا". والواقع أن لا تنافي بين ان يكون الكلام قسما وخبرا بمعنيي الخبر الممكنين أي لفظ الخبر أو معنى الخبر. فيجوز أن يكون الكلام بلفظ الخبر ومفيدا لمعنى القسم كقولك: "زيد مريض والله".
[667] الأصول في النّحو ج2 ص 405.
[668] هذ الصّنف من القسم هو القسم الخبريّ. السّابق ص 197.

[669] شرح الكافية ج2 ص 338.
[670] مغني اللبيب ص143.
[671] اشترطنا أن يكون الطّلب بلفظ خبريّ لأنّ المعتمد في تحديد خبريّة الكلام المبدوء بلفظ قسم هو ما يأتي بعد ذلك اللفظ. فإن قلت: "والله أذهب" فهذا خبر وإن قلت "بالله اذْهَبْ" فهذا لفظ إنشائيّ هو لفظ الأمر.
[672] اختلف الدّارسون بين اعتبار صيغة: "ما أفعله" خبرا أو إنشاء رغم اتّفاقهم في دلالتها على التعجّب (انظر الإنشاء في العربيّة ص229 /ص231). بيد أنّ هذا الاختلاف يتّصل بتحديد معنى التعجّب لا بتصنيف الصّيغة المذكورة فكلّ الدّارسين يرون انّها بلفظ الخبر ومنهم الاسترابادي الّذي يقرّر أن "ما" "مبتدأ مع كونه نكرة لأن... معنى ما احسن زيدا في الأصل شيء من الأشياء لا أعرفه جعل زيدا حسنا" ج2 ص309.
[674] أتاني زيد الفاسق الخبيث- مررت بقومك الكرام الصالحين – السّابق، الصفحة نفسها.
[673]

هي معاني الأخبار الموسومة وغير الموسومة. ولا يمكن حصرها حصرا استقصائيّا مطلقا. وميزة هذه المعاني أنّها غير موسومة لفظا بأدوات أو صيغ بل هي تُحدّد انطلاقا من معاني القول المعجميّة والمقاميّة، فقولك لشخص مّا: "أنت نذل" يُعتبر شتما ويُعتبر في بعض القوانين ثلْبا استنادا إلى معنى الكلمة المعجمي في مقام اجتماعيّ أخلاقيّ معيّن دون وجود وسم لفظي آخر.

ومن هنا نتبيّن أن كلاًّ من الخبر والإنشاء يحيل على معان مقصودة بالقول غير أنّ الأقوال الإنشائيّة موسومة دائما. وهي تحيل على صنفين من المعاني المقصودة بالقول معان لازمة من جهة ومعان مشتركة محدودة بالفعل من جهة أخرى. أمّا الأقوال الخبريّة فإنّها إن كانت موسومة أحالت على معان لازمة وأخرى ممكنة، وإن كانت غير موسومة أحالت على معان لا يمكن حصرها. وهذا لا يتناقض مع ما قاله الأستاذ ميلاد من "أنّ الإنشاء ينبني أساسا على القوّة المقصودة بالقول في حين أنّ الخبر أساسه عمل القول وإن كان لا يخلو من قوّة مقصودة بالقول"[675]. ذلك انّ الإنشاء يغلب الخبر في قيامه اعتباريّا على المعاني المقصودة بالقول على حين أنّ الخبر يغلب الإنشاء في عدد معانيه المقصودة بالقول الممكنة.

وفي هذا الإطار نؤكّد-خلافا لما تراه اوركيوني[676]- أنّ معاني لفظ الخبر المقصودة وغير الموسومة ليست معاني صمنيّة في مقابل معنى ظاهر هو التّقرير أو الإثبات إلاّ فسّرنا "ضمنيّة" بأنّ معناها غير موسوم لفظا فتكون ممكنة، وإذا فسّرنا "ظاهرة" بأنّ معناها موسوم لفظا فتكون لازمة.

وأهمّ معاني الخبر المقصودة بالقول الممكنة:

+ معنى المدح: مثال: "إنّ زيدا جواد" ومن القرآن خطاب الله رسوله: "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" (القلم 4/68).

+ معنى التعجّب: مثال: تدخل منزل شخص تعرفه قليل ذات اليد، فتجد منزله فخما. فتقول: "إن منزلك فخم". وهذا القول يفيد التعجّب.

+ معنى الوعد: مثال: "سأزورك غدا".

+ معنى الوعيد: مثال من القرآن: "...وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ" (الشعراء227/26).

+ معنى التهديد: سأطردك من العمل.

+ معنى الأمر: مثال:"ستذهب إلى تونس"[677].

ولإمكان تعدّد هذه المعاني المقصودة بالقول في القول الخبريّ الواحد ثلاثة وجوه من التّجسّم وثلاثة أسس:

---

[675] الإنشاء في العربيّة ص409.

[676] L'implieite,p-73.

[677] ورد نظير هذا المثال في السابق ص74.

- التّجسيم الأول: الاختلاف في القول الواحد بين اعتباره مدحا وتعجّبا واعتباره ذمّا وتعجّبا:

وأسّ هذا التعدّد الممكن الاسترسال الدّلالي بين المدح والذمّ والتعجّب، وقد وضّحه الأستاذ ميلاد مركّزا على الفرو بين المعاني المذكورة انطلاقا من الصّيغ اللفظية للمدح والذمّ والتعجّب[678]. غير أنّ الاسترسال الدّلالي بين تلك المعاني حاصل وإن غاب الوسم اللفظي للقول ذلك أنّ التعجّب باعتباره انفعالا يفيد ملاحظة خروج شيء مّا عن العادة- ومحدّدُها فرديّ أو جماعيّ-، يمكن أن يفيد في أغلب الأحيان موقفا معياريّا من ذلك الخروج فهو موقف إيجابيّ يولّد المدح أو موقف سلبيّ يولّد الذمّ وفي مقابل ذلك إذا التبس بالمدح أو بالذمّ معنى تجاوُز الممدوح أو المذموم للصّفات العاديّة بلغ كلّ من المدح والذمّ حدود التعجّب.

- التجسّم الثاني: الاختلاف في القول الواحد بين اعتباره مدحا او ذمّا:

قد يحصل أن تنعت شخصا بصفة مّا قاصدا مدحه فإذا به يلومك على ذلك الوصف معتبرا إيّاه ذمّا. وهذا يظهر في بعض تفاسير قول الله تعالى: "...قَالَ الْكَافِرُونَ: إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ" (يونس2/10). فقد أكّد الرازي: "واعلم أنّ إقدامهم على وصف القرآن بكونه سحرا يحتمل أنّهم ذكروه في معرض الذمّ ويحتمل أنّهم ذكروه في معرض المدح. فلهذا السّبب اختلف المفسّرون فيه"[679].

وأسّ هذا التعدّد الممكن الاختلاف في إيجابيّة بعض الأحكام المعياريّة أو سلبيّتها وهي اختلافات تستند إلى المجموعات الاجتماعيّة أو إلى الأزمنة. فمن ذلك أنّ القول: "هو مغنّ" كان يُعدّ ذمّا في جلّ المجتمعات العربيّة الإسلاميّة في بداية القرن العشرين بينما قد يُعدّ القول نفسُه اليوم في بداية القرن الواحد والعشرين مدحا. ومن ذلك أنّ الحكم على شخص قتل قاتل أبيه مثلا بالقول: "فلان قاتل" يُعدّ ذمّا من منظور القانون غير أنّه قد يكون مدحا من منظور عائلة "القاتل" المقتنعين بضرورة الأخذ بالثّأر. ويبدو أنّ هذه الاختلافات المعياريّة لا تنفي وجود اتّفاق غالب في بعض الأحكام القيميّة إذ يندر-ولا يستحيل- اعتبار قول يسند الذّكاء إلى شخص مّا قولا مفيدا معنى مقصودا بالقول هو الذمّ.

-التّجسيم الثّالث: الاختلاف في القول الواحد بين اعتباره وعدا وتهديدا ووعيدا:

كلّ من الوعد والتّهديد والوعيد يفيد التزاما بالقيام بفعل مّا في المستقبل. وهذا التّعريف ينطبق على الوعد الّذي يتضمّن في الأصل التّهديد والوعيد. غير أنّنا نعمد إلى كلمة الوعد هنا مخصّصة لا عامّة. فيكون الفرق بين المعاني الثّلاثة متّصلا بمضمون الالتزام من جهة وبثبوت تحقّقه من جهة أخرى. ففي مجال المضمون يكون القول وعدا إذا التزم صاحبه بفعل يراه المتكلّم إيجابيّا من منظور

---

[678] الإنشاء في العربيّة صص143/141.

[679] مفاتيح الغيب مج9 ج17 ص9.

المتقبّل ويكون القول تهديدا أو وعيدا إذا التزم صاحبه بالقيام بفعل سلبيّ من المنظور المذكور. أمّا الفرق بين التّهديد والوعيد فيتّصل بثبوت تحقّق الفعل السلبيّ المفترض في الوعيد في مقابل كونه إمكانا في التّهديد[680]. لذلك اختص لفظ الوعيد بالله.

-إمكان تعدّد المعنى بين الوعد والتّهديد: عادة ما ترد الأخبار الدّالّة على الوعد أو التّهديد باعتماد حرف يفيد الاستقبال سواء أكان السّين أم سوف. ولا يتجسّم إمكان اللّبس بين الوعد والتّهديد إلاّ إذا لم يقطع السّياق أو المقام بأحدهما. فمن القطع السّياقي الممكن اعتماد ألفاظ تفيد معنى التّهديد أو أخرى تفيد معنى الوعد. لذلك لا يمكن –عادة- أن يكون القول: "ستعلم عاقبة عملك" إلاّ تهديدا ولا يمكن أن يكون القول: "ستحصل على ما يسرّك" إلاّ وعدا. ومن القطع المقاميّ معرفةُ العلاقة بين المتخاطبين فإن كانت علاقة مودّة غلب كون القول وعدا وإن كانت علاقة قائمة على أحقاد أو صراع غلب كون القول تهديدا. ويمكن أن يتعدّد المعنى المقصود بالقول بين الوعد والتّهديد في حالة الجهل بالسّياق والمقام المفيدين. وهو جهل قد يكون مطلقا إذا كان مفسّر القول لا يعرف العناصر المفيدة في تحديد علاقة المتخاطبين بعضهما ببعض عموما وأثناء عمل القول خصوصا. لذلك يقبل القول "سآتي" خارج كلّ سياق ومقام- أن يكون وعدا وأن يكون تهديدا. وقد يكون الجهل بالمقام نسبيّا، وذلك إذا تطابق المخاطب ومفسّر القول في حالات يضمر فيها المتكلّم للمخاطب غير ما يظهره. فيظنّ المخاطب أنّ قول المتكلّم: "سأزورك غدا" وعد على حين أنّه تهديد[681].

III- تعدّد معاني الكلام الإنشائيّ:

1-الإنشاء الأوّلي Performatif primaire

الصّيغ الإنشائيّة تدلّ على معان كثيرة وقف عليها الدّارسون وقد ميّز بعضهم بين المعاني الأولى النّحويّة اللفظية المقاليّة والمعاني الثّواني وهي نحويّة سياقيّة مقاميّة[682]. ورأى جلّهم وجود معان أصليّة أو حقيقيّة لهذه الصّيغ ومعان فرعيّة لها[683]. فالاستفهام مثلا يدلّ في معناه الأصليّ على طلب التّصديق أو التصوّر ويجوز أن يدلّ على معان اخرى شأن التعجّب والتّقرير وغيرهما. ويوافق هذا التّمييز بين الأصليّ والفرعيّ تمييز بعض المحدثين في هذا المقام نفسه بين

---

(680) يتأكّد الفرق بين الوعيد والتّهديد من خلال قول ابن حزم مثلا ساخرا: "ولعلّ كلّ وعيد ورد إنّما هو تهديد، وهذا مع فراقه المعقول خروج عن الإسلام" :الإحكام مج1 ص 293.

(681) المعرفة بالسّياق في مثل هذه الأحوال ليست مفيدة ولا قطعيّة لا سيّما إذا كان كلام المخاطب هو محدّد المعنى المقصود بالقول. ومثال ذلك أن يقول شخص مّا لآخر: هل تعدني بالمجيء غدا؟ فيجيبه: "سآتي غدا". فالجواب من خلال السّياق وعد غير أنّه قد يحتمل التّهديد من منظور المتكلّم "الواعد".

(682) الإنشاء في العربية ص 318.

(683) من القدامى يشير ابن هشام مثلا إلى خروج الهمزة عن الاستفهام الحقيقيّ. مغني اللبيب ص24.

ومن المحدثين يشير الأستاذ ميلاد مثلا إلى خروج الاستفهام عن معناه الحقيقيّ: الإنشاء في العربيّة ص338. وينشئ الأستاذ الشّاوش مبحثا يحمل عنوان: "الاستفهام معناه الحقيقيّ ومعانيه غير الحقيقيّة" ويضع عنوانا فرعيّا هو "المعنى الأصلي والمعاني الفروع": أصول تحليل الخطاب ج2 ص 787.

التلفّظ "الحرفيّ" والتلفّظ "غير الحرفيّ" أو بين الأعمال اللغويّة المباشرة والأعمال اللغويّة غير المباشرة[684] على أنّنا لا نساير هنا هذا التّمييز بين الأصليّ والفرعيّ[685]. فليس أحد هذه المعاني بأوْلى في الاستعمال من معنى آخر في ذاته بل المقام والسّياق هما اللذان يحدّدان المعنى المقصود[686]. ولئن جاز أن يغلب على الاستفهام معنى الطّلب في قول مّا فلا شيء يمنع من أن يغلب عليه معنى الإنكار في قول آخر. ولا أدلّ على ذلك من أنّ جلّ معاني الاستفهام في القرآن ليست من الطّلب في شيء.

وهذا التصوّر السلميّ (hiérarchique) جعل بعض الدّارسين يحشرون الاستعمالات "الفرعيّة" لبعض المعاني المقصودة بالقول ضمن المجاز[687]. وبذلك تكون دلالة الأمر على الإباحة مثلا مجازا في حين أنّها ليست من المجاز في شيء لأنّ المجاز –مثلما سيأتي- استعمال للقول في غير معناه الوضعيّ على حين أنّ الإباحة هي من المعاني الوضعيّة للأمر مثلما أنّ التعجّب هو من المعاني الوضعيّة للاستفهام[688]. والمتكلّم يتعلّم هذه المعاني الممكنة ولا يمكن ان يزيدها معاني أخرى من ذلك أنّ الاستفهام لا يمكن أن يدلّ على القسم. وفي مقابل ذلك يتعلّم متكلّم اللغة معنى كلمة "بحر" مثلا بالوضع اللّغويّ. فإن اعتُمدت تلك الكلمة للدّلالة على الكريم كان ذلك مجازا ولا شيء يمنع من أن تُستعمل الكلمة ذاتها للدّلالة على أيّ معنى آخر له بالبحر علاقة.

ومن هذا المنظور نرى أنّ دلالة ألفاظ الإنشاء الأوّلي على معان كثيرة هو ضرب من الاشتراك. أليس الاشتراك دلالة القول على أكثر من معنى بوضع اللغة؟ أوّلا يختار المتقبّل معنى الكلمة المشتركة المقصود وفق مقامها؟[689] ومع ذلك فإنّنا لا نقول إنّ المعنى الأصليّ لكلمة "عين" مثلا هو عضو البصر دون عين الماء. ومن المنظور ذاته نرفض وجود معنى أصليّ أوّل للقول الشّهير عند اللسانيين: "هل يمكن أن تعطيني بعض الملح؟" ونرفض أن يكون معنى السؤال أصليّا أو وضعيّا يفكّر فيه المتقبّل ثمّ يفهمه بموجب عمليات ذهنيّة سريعة معنى فرعيّا أو مجازيّا هو الطّلب إذ من معاني استفهام الممكنة الطّلب. ويمكن أن يدلّ القول نفسه على معنى الاستخبار إذا تصوّرناه في مقام آخر كأن يطلب الطبيب من

---

[684] La pragmatique linguistique, p-168.

[685] بعض ما يسمّى أعمالا غير مباشرة يدخل في إطار المجاز لكنّه لا يخصّ المعاني المقصودة بالقول وحدها.

[686] "واعلم أنّ هذه الكلمات كثيرا ما يتولّد منها أمثال ما سبق من المعاني بمعونة قرائن الأحوال "مفتاح العلوم ص314.

[687] المجاز في اللغة والقرآن الكريم ج1 ص39.

بل نجد من يرى "ورود الخبر والمراد الأمر والنّهي" مجازا. وهذا شأن السّيوطي: الإتقان ج2 ص39.

[688] صنّفت أوركيوني هذا الضّرب من المعاني ضمن المعاني المقصودة بالقول الفرعية الوضعيّة (valeurs illocutionnaires dérivées conventionnelles). (L'implicite, p-87). على أنّنا لا نفهم تمسّكها بمصطلح الفرعيّة في باب المعاني الوضعيّة إذ تتحدّث عن استفهام حقيقيّ واستفهام غير حقيقيّ (L'implicité, p-90). في حين أنّنا سنرى أنّ لكليهما وسما لفظيا واحدا هو غالبا أدوات الاستفهام التي تفيد –فيما تفيد- معنيين: الاستخبار والتقرير دون أن يكون أحد المعنيين حقيقيّا والآخر غير حقيقيّ.

[689] أشار ابن حزم إلى بعض من قال: "وألفاظ الأوامر عندنا من الألفاظ المشتركة الّتي لا تختصّ بمعنى واحد الإحكام مج1 ص269. وأشار الغزالي إلى إمكان أن لا يفيد الأمر واحدا من المعاني "إلا بقرينة كالألفاظ المشتركة": المستصفى ج1 ص430.

مريض أُجريت له عمليّة جراحيّة على يده أن يناوله إناء الملح الموجود على الطّاولة ليعرف مدى قدرة المريض على تحريك أصابع يده. وليس أحد المعنيين – أي الاستخبار والطلب- بأوْلى في الظهور من المعنى الآخر ولا يحدّد المتحقّق منهما إلاّ السّياق أو المقام مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المشترك اللّفظي.

وانطلاقا من هذا المبدإ ننظر في إمكان تعدّد الإنشاء الأوّلي في اللغة:

أ-الاستفهام:

يُعدّ الاستفهام أكثر صيغة نحوية اختُلف في ضبط معانيها بل في تشقيقها وتفريعها[691]. وقد حاولنا أن نجد طريقا ضمن المزيج المصطلحي والمفهومي لضبط أهمّ معاني الاستفهام الممكنة وتوضيح ما بينها من فروق لطيفة.

إنّ البنية النّحويّة للاستفهام تستند إلى أدوات الاستفهام وهي الهمزة وأم وهل وما ومن وأيّ وكم وكيف وأين وأنّى ومتى وأيّان[692]. وقد اخترنا أن نذكر هذه المعاني تباعا لا ضمن جدول لأنّ أدوات الاستفهام ليست هي المحدّدة لمعنى من معاني الاستفهام دون المعاني الأخرى، ومن أهمّ هذه المعاني:

1-الاستخبار وهو المعنى الذي يُعدّ عند جلّ الدّارسين أصليّا أو "حقيقيّا" ذلك أن الاستفهام استخبار يريد به المتكلّم "من المخاطب أمرا لم يستقرّ عند السّائل"[693]. ولذلك كان طلب الفهم حقيقة الاستفهام[694].

2- التقرير[695]ويفيد حصولَ معنى الإسناد الذي يلي الاستفهام إن من منظور المستفهِم والمستَفهَم أو كليهما. وهو معنى عامّ له فروع كثيرة:

2-أ- تقرير حصول الفعل دون موقف منه.

مثال: أما زيد في الدار؟[696].

مثال من القرآن: "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى" (الضحى 6/93)[697].

2-ب- تقرير حصول الإسناد مع وجود موقف منه يتّفق فيه المستفهم والمستفهَم. وهذا الموقف هو عادة الإنكار الّذي عُرّف بأنّه: "إنكار الشّيء بمعنى كراهته والنّفرة عن وقوعه في أحد الأزمنة وادّعاء أنّه ممّا لا ينبغي أن لا يقع فيه"[698].

مثال من اللغة: قول ممكن لتاجر مطفّف: "أترضى أن يغشّك أحد؟".

---

[691] انظر مثلا مغني اللبيب ج1 صص 27/24 ومفتاح العلوم صص 317/313.

[692] مفتاح العلوم ص 308.

[693] الكتاب ج1 ص 99.

[694] مغني اللبيب ص 17.

[695]

[696] المقتضب ج3 ص 289.

[697] يرى المفسّرون أنّ هذا الاستفهام تقرير لنعمة الله عليه (الرسول). مجمع البيان ج10/9 ص765.

[698] المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ج2 ص 416.

مثال من القرآن: "...أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا؟..." (الحجرات 12/49). فأغلب المفسّرين يؤكّدون أنّ أكل لحم الإنسان الميت مكروه بالطّبع عند المخاطبين سواء أكانوا منتمين إلى الدّين الجديد أم غير منتمين إليه[699].

2-ت- تقرير حصول الإسناد من منظور المستفهم أو المستفهم أو كليهما واختلاف في الموقف منه. ويكون إنكار الإسناد من منظور المستفهم وهو إنكار قد ينضاف إليه التّنبيه أو التّوبيخ أو التّعجب أو التهكّم.

مثال للإنكار: كيف تضرب زيدا؟[700].

مثال من القرآن: "أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ؟..." (النمل55/27). فقد حصل مضمون الإسناد وهو إتيان قوم لوط الرّجال من دون النّساء من منظور المستفهم والمستفهم، والله ينكر هذا الإتيان ولكنّه لا ينفي حصوله.

2-ث- تقرير نفي الفعل من منظور المستفهم وحصوله من منظور المستفهم. وهذا نوع ثان من الإنكار قد ينضاف إليه التّوبيخ والتعجّب ويتميّز عن الإنكار السّابق بظهور معنى التكذيب.

وفي هذا الإطار نشير إلى تمييز ابن هشام بين الإنكار التّوبيخيّ وهو قريب من الإنكار (2-ت) والإنكار الإبطاليّ وهو قريب من الإنكار (2-ث)[701]. على أنّ ما نحترز منه هو وسم الإنكار الأوّل بأنّه توبيخيّ ممّا قد يوحي بوجود علاقة تقابل أو على الأقلّ تمايز مطلق بين التّوبيخ والإبطال. وهذا إيحاء يصبح يقينا إذ السّكاكي يدعو إلى عدم الغفلة عن "التّفاوت بين الإنكار للتّوبيخ على معنى: لم كان؟ أو لم يكون؟... وبين الإنكار للتّكذيب على معنى لم يكن أو لا يكون"[702]. وقد تبنّى الخطيب هذا الموقف الّذي شاع[703] رغم منافاته لواقع اللغة إذ التّوبيخ والإبطال لا يتنافيان. فكما يغلب تظافر التّوبيخ على إنكار حصول الفعل فإنّ التّوبيخ قد يتظافر على الإبطال. والفرق كامن فحسب في مضمون التّوبيخ فهو في صنف الإنكار الأوّل توبيخ على فعل حصل وكان من المفروض أن لا يحصل وهو في صنف الإنكار الثّاني توبيخ على ادّعاء فعل لم يحصل أو لا يمكن أن يحصل.

مثال من اللغة: "هل أسامحك بعد أن سرقت مالي؟".

---

(699) تفسير ابن كثير ج4 ص 214.

(700) قد يكون إنكار حصول الإسناد متعلّقا بتقرير افتراضيّ أي إنّ المتكلّم يفترض تقريرا ما متصوّرا ثم ينكره. من ذلك قولك لشخص مّا شاكيا إليك وضعا يعسر الخروج منه: "ماذا تريدني أن أفعل؟". فهذا القول الاستفهاميّ يفترض أنّ المخاطب يرى المتكلّم قادرا على التخلّص من وضعه السلبيّ.

(701) مغني اللبيب صص25/24.

(702) مفتاح العلوم ص 316.

(703) المجاز في اللغة والقرآن الكريم ص 406.

مثال من القرآن: "أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمُ بِالْبَنِين واتَّخَذَ من الْملائكة إناثًا؟ إنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظيمًا" (الإسراء 40/17). فالاستفهام في هذا الكلام ينكر مضمون قول الكفّار ويكذّبه في الآن نفسه.

3-الطّلب:

- الأمر:

مثال من اللغة: "ألن تكفّ عن إيذائي؟". بمعنى كفّ عن إيذائي.

مثال من القرآن: "...فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ؟" (المائدة91/5) وهذا القول عند أبي حيّان: "استفهام تضمّن معنى الأمر أي فانتهوا"[704]. وقد عُجّم هذا المثال الّذي يفيد الأمر بما يفيد النّهي لذلك اعتبره الزّمخشري نهيا بل هو "من أبلغ ما ينهى به"[705]. ولا تنافي بين الموقفين إذ ليس النّهي إلاّ أمرا بعدم القيام بالفعل.

-الالتماس:

هو طلب لا يفيد إلزاما بل يقوم على التلطّف. وعادة ما يكون مضمون الاستفهام ملكيّة المتقبّل لشيء مّا، أو قدرته على القيام بشيء مّا يبيّن المقام أنّه لفائدة المتكلّم المستفهِم، أو الطّلبَ الّذي يعجّم في القول. فمن الصّنف الأول قولك: "هل تملك قلما؟" وأنت تطلب الحصول على قلم، ومن الصّنف الثّاني قولك لشخص جالس قرب الباب في عيادة طبيب مثلا: "هل يمكنك فتح الباب؟"، ومن الصّنف الثّالث قولك: "هل تعطيني بعض الطعام"؟.

فأمّا الصّنف الأول فلم نجد له تجسّما في القرآن خلافا للصّنفين الآخرين. فمن الصّنف الثّاني في القرآن قول الحواريّين لعيسى بن مريم: "...هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ؟..." (المائدة112/5) ومن الصّنف الثّالث في القرآن قول الله تعالى: "مَنْ ذَا الّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَة..." (البقرة 245/2).

*أهمّ إمكانات تعدّد معنى الأقوال الواردة بلفظ الاستفهام:

1-التّداخل بين مفاهيم متراكبة هي 1-التّقرير و2- الإنكار و3- التّوبيخ والتعجب والتهكّم والتّنبيه...:

لقد فرّعنا دلالة الاستفهام على التّقرير إلى تقرير غير منكر من جهة وتقرير منكَر من جهة أخرى. والتّقريرُ المنكر ينقسم بدوره إلى إنكار مشترك بين المستفهم والمستفهم وإنكار غير مشترك بينهما قد يفيد وفق المقامات المختلفة معاني التعجّب والتّوبيخ والتهكّم... ويمكن أن نقول إنّ التّقرير هو معنى عامّ قد يتضمّن معنى خاصّا هو الإنكار الّذي قد يتضمّن هو الآخر معاني أخصّ هي معاني

---

[704] النّهر الماد ج1 ص 623.

[705] الكشّاف ج1 ص362.

التعجّب والتّوبيخ وسواها[706]. وإذا تعاملنا مع مجموعات المعاني الثلاث هذه وفق علم الاحتمالات وجدنا أن إمكانات تعدّدها هي واحدة وعشرون إمكانية تحقّقت جميعها في تعامل المفسّرين العرب مع القرآن غير أنّنا اقتصرنا على التّمثيل على بعضها:

+ اختلاف بين قائل بالتّقرير[707] وقائل بالإنكار[708] وقائل بالتّوبيخ[709] في تفسير قوله تعالى: "...أَأَنْتَ قُلْتَ للنَّاسِ اتَّخِذُوني وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ؟..." (المائدة116/5).

+ اختلاف بين قائل بالتّقرير والتّوبيخ والتعجب[710] وقائل بالإنكار والتّوبيخ والتعجب[711] وقائل بالتّوبيخ والتعجّب فحسب[712]. وتجسّم هذا الاختلاف في تفسير قوله تعالى: "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ؟..." (البقرة28/2).

+ اختلاف بين قائل بالتّقرير فحسب[713] وقائل بالتّقرير والإنكار والتّوبيخ[714]. وذلك عند تحديد معنى الاستفهام في قول الله تعالى: "...أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ؟" (الأنبياء 62/21).

2-يشمل إمكان تعدّد المعنى هنا مجموعة المعاني الثّالثة – في حال وجود معنيي التّقرير والإنكار- ونعني معاني التّوبيخ والتعجب والتهكّم... وهذه المعاني تقوم في جلّها على نوع من الاسترسال الدّلالي هو سبب اختلاف المفسّرين فيها. والتّوبيخ أكثر هذه المعاني تواترا إذ "الإنكار كثيرا ما يصحبه التّوبيخ"[715].

+ والتّوبيخ معنى يتّصل بالتعجّب من ارتكاب المستفهم أو المعنيّ بالقول لخطإ مّا. وهذا واضح في وجود قولين في الاستفهام السّابق الوارد في الآية الثّامنة والعشرين من سورة البقرة. فالطّبرسي يشير إلى من قال: هو توبيخ "معناه ويحكم كيف تكفرون كما يقال كيف تكفر نعمة فلان وقد أحسن إليك" مميّزا هذا الرّأي من موقف من قال "هو تعجّب قال تقديره عجبا منكم على أيّ حال يقع منكم الكفر بالله مع الدّلائل الظّاهرة على وحدانيته"[716].

+ والتّعجّب المبالغ فيه في استرسال دلالي مع معنيي التّهويل والتّعظيم. لذلك تجد بعض المفسّرين يقتصرون على إسناد معنى التعجب للاستفهام الوارد في قوله تعالى: "... إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا ماذا يُستَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُون؟"

---

(706) لقد أشار الأستاذ ميلاد إلى علاقة هذه المعاني التضمينيّة بعضها ببعض إذ قال متحدّثا عن المبرَد: وهو في ذلك يستخدم الإنكار بمعنى التّوبيخ دون أن يقحم ما يشترطانه من معنى التّقرير والتّثبيت" الإنشاء في العربيّة ص344.

(707) عبد بن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، القاهرة، دار التراث 1973 ص 279.

(708) المجاز في اللغة والقرآن الكريم ص77.

(709) السّابق صص 94/93.

(710) الجامع ج1 صص 249/248.

(711) الكشاف ج1 ص 59- النهر المادّ ج1 ص53 – مفتاح العلوم ص314 – المجاز في اللغة والقرآن الكريم ص19.

(712) أبو زكريا الفرّاء: معاني القرآن، القاهرة، مركز الأهرام للتّرجمة والنشر 1989 ص52.

(713) مجمع البيان ج7 /8 ص85.

(714) دلائل الإعجاز صص141/140.

(715) المجاز في اللغة والقرآن الكريم ص22.

(716) مجمع البيان ج2/1 ص 171.

(يونس50/10)[717]. وتجد مفسّرين آخرين يقصرون المعنى المقصود بالقول على التّهويل والتّعظيم[718] بينما يجمع آخرون بين كلّ المعاني المذكورة[719].

+ وقد يتّصل التّوبيخ في بعض الأحوال بالتّهديد أو بالتهكّم. وهذا ما تجسّم عند تفسير قول الله تعالى: "...أَيْنَ شُرَكَائِي الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ؟" (القصص62/28) و74). فقد رأى ابن كثير الاستفهام دالاًّ على التّوبيخ والتّقريع والتّهديد[720] في حين أنّ الزّمخشري رآه مفيدا التّهكّم[721].

3-إنّ إمكانات تعدّد معاني الاستفهام الّتي ذكرنا مردّها التّضمّن أو الاسترسال الدّلاليّ وهو ما يجعلها معاني قريبة بعضها من بعض تندرج جميعها في إطار معنى شامل هو التّقرير القائم على الإنكار. أمّا إمكان التعدّد الثّالث فينشأ من الاختلاف في القول الاستفهاميّ الواحد هل يدلّ على معنى الاستخبار "الشّائع" أم على معان أخرى.

ويجوز هذا التعدّد إذا كان مضمون الاستفهام ممّا يجهله المخاطب دون أن يقطع المقام بورود القول لطلب المعرفة. فلنفترض طفلا يقول لأبيه المنشغل عنه غالبا وهو في طريق الخروج: "أأنت ذاهب إلى الشّغل؟". إنّ هذا الاستفهام قد يفيد الاستخبار وقد يفيد إنكارا للإسناد الحاصل –وهو الذهاب إلى الشّغل- بما يداخله من معنيَيْ العتاب واللّوم... وقد يفيد إنكارا تكذيبيّا أو إبطاليّا بعبارة ابن يعيش إذا كان الطّفل عارفا بأنّ أباه غير ذاهب إلى الشغل.

ونشير إلى مثال آخر أوردته أوركيوني وهو: "هل يمكن أن تعزف على البيانو؟"[722] فالاستفهام الوارد في هذا المثال قد يدلّ على الاستخبار وعلى الطّلب. ولا يقطع بأحدهما سوى المقام. وفي كلّ الأحوال نقول إنّ الاستفهام لا يقتصر على معنى الاستخبار إلاّ إذا نفى المقامُ أيَّ معنى آخر ممكن. فلا نتصوّر أنّ العامل المكلّف باستخراج جواز سفر مثلا يقول لمواطن مّا: أين ولدت؟ أو ما اسمك؟ وهو يقصد من استفهامه معاني أخرى سوى طلب المعرفة[723].

وهذه المعاني "الأخرى" ممكنة في قول الله تعالى: "...أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟..." (البقرة30/2). فقد رأى الزّمخشري أنّ الاستفهام هنا: "تعجّب من أن يستخلف (الله) مكان أهل الطّاعة أهل المعصية وهو الحكيم"[724]. ورآه آخرون للإنكار وهو قول تسمح به اللغة رغم أنّ كثيرا من المفسّرين نقدوه

---

(717) الكشّاف ج2 ص193.
(718) الجامع ج8 ص350.
(719) النهر المادّ ج2 ص 30.
(720) تفسير ابن كثير ج3 ص397 و398.
(721) الكشّاف ج3 ص 176.
(722)L'implicite, p-89
(723) قد يسعى العامل من خلال أسئلته إلى معرفة مدى صدق المواطن وذلك في سياق يقوم على الشكّ في الأفراد ومراقبتهم، غير أنّ هذا المعنى في استرسال دلالي مع المعاني التأويليّة.
(724) الكشّاف ج1 ص61.

لنفيه عصمة الملائكة[725]. ويظلّ معنى الاستخبار ممكنا في الآية نفسها أكّده الطّبري مشيرا إلى استفهام حقيقيّ وصرّح به الطّبرسي معتبرا الاستفهام هنا "على وجه الاستخبار والاستعلام على وجه المصلحة والحكمة"[726].

ب-الأمر:

البنية النحويّة للأمر.	أهمّ معانيها الممكنة[727].
أسماء الفعل المبنيّة على الأمر.	معنيا الأمر والنّهي: صه – تراك... معنى التّحذير: رويدك. معنى الإغراء: دونك الشّيء...
الأفعال في صيغة الأمر (افْعلُ-لتفعَلُ)	معنى الأمر: وهو طلب القيام بشيء ما من شخص هو دونك أو هو "طلب الفعل على وجه الاستعلاء"[728].ويكون معنى الأمر إلزاميّا أي واجبا شأن الأمر بالصّلاة في القرآن[729].
الأفعال في صيغة الأمر (أفْعل-لتفْعلْ)	معنى الإباحة: وهو السماح بالقيام بالفعل. ويكون هذا المعنى من صاحب القرار. وهو في القرآن الله عزّ وجلّ فمن ذلك قوله تعالى: "...وكُلُوا واشْرَبُوا حتى يَتَبَيّن لَكُمُ الخيطُ الأَبْيَضُ من الْخَيْط الأسود من الْفَجْر..." (البقرة 187/2).
الأفعال في صيغة الأمر (أفْعلُ-لتفعلُ	معنى النّدب وهو ليس إلزاما كالأمر بل تفضيلا. وهو معنى فقهيّ قريب من معنى النّصيحة.
الأفعال في صيغة الأمر (أفْعلْ- لتفعل)	معنى الالتماس أو الطّلبة[730] إن كان المخاطب مساويا لك منزلة[731].
الأفعال في صيغة الأمر (أفعلُ-لتفعل)	معنى الدّعاء إذا توجّه الطلب إلى الله. وهو في استرسال دلاليّ مع معنى التضرّع.
قد يكون فعل الأمر	معنى الدّعاء: مثلا: "اللهمّ ذنبا وضبعا"[732].

---

[725] أنكر الألوسي أن يكون الاستفهام للإنكار وعزا هذا القول للحشوية. وقد ورد ذلك في المجاز في اللغة والقرآن ج1 ص40.

[726] مجمع البيان ج2/1 ص177.

[727] من معاني لفظ الأمر المتواترة عند الدّارسين معنى التّسوية (انظر بحاشية المستصفى: فواتح الرّحموت لمحمد الأنصاري ص373 وعبد العزيز عتيق: علم المعاني، بيروت، دار النهضة العربيّة 1974 ص88) وهو عندهم يظهر مثلا في قول الله تعالى: ...أَنْفِقُوا طَوْعا أَوْ كَرْهًا لنْ يُتَقَبَّل مِنْكُم..." (التوبة 53/9) أو في قوله: "...فاصْبِرُوا أوْ لاَ تَصْبِرُوا... (الطور 16/52). ومعنى التّسوية تفيده في نظرنا اداة التّسوية أو لا صيغة الأمر. لذلك لم ندرجه في جدول اهمّ معاني الأمر الممكنة.
ومن معاني المر الممكنة ما تجسّم في القرآن فحسب. وهذا شأن دلالة لفظ الأمر على معنى الخبر في قول الله تعالى: "فَلْيَضْحَكُوا قليلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا... (التوبة 82/9). فقد ورد في تفسير الجلالين أنّ هذه الآية خبر عن حالهم بصيغة الأمر (تفسير الجلالين ج1 ص159)، وأشار القرطبي إلى أنها أمر بمعنى الخبر. ولا شكّ في أنّ دلالة الأمر –ومجاله المستقبل- على الخبر متّصلة بمعرفة الله عز وجلّ بكلّ الأخبار التي ستحصل في المستقبل ممّا يجعله قادرا على تقرير "بكاء الكفّار" بصيغة الخبر.

[728] شرح الكافية ج2 ص267.

[729] "أقيموا الصّلاة" *البقرة 43/2-83-110 *النّساء 77/4 * يونس87/10 * النور 56/24 * الروم 31/30 * المزمّل 90/73.

[730] هو معنى ذكره الفارابي. انظر الإنشاء في العربيّة ص 327.

[731] مغني اللبيب ص 295.

مضمرا لوضوحه في المقام.	
الأفعال في صيغة الأمر (افْعلْ-لتفْعل)	معنيا التّهديد والوعيد. وقد أسلفنا الإشارة إلى موقف من يميّز بينهما على أساس أنّ الله يختصّ بالوعيد. لكنّ هذا الموقف ليس عامّا إذ يرى ابن هشام معنى الأمر في قوله تعالى: "...وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ... (الكهف29/18) تهديدا[733].
الأفعال في صيغة الأمر (فعل-لتفْعَلْ)	معنى الإغراء.
الأفعال في صيغة الأمر (افْعلْ-لتفْعل)	معنى التّعجيز. مثال: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورة منْ مثْله..." (البقرة23/2).
الأفعال في صيغة الأمر (افْعل-لتفْعل)	معنى التمنّي: "يا دار عبلة بالجواء تكلّمي".

*أهمّ إمكانات تعدّد معنى لفظ الأمر تشمل:

1-إمكان التّداخل بين معنيي الأمر والالتماس: وأسّ هذا الإمكان هو الجهل بعلاقة الآمر بالمأمور جهلا كاملا أو جهلا جزئيّا. فالقول: "اعمل بجدّ" أمر يمكن أن يفيد الأمر إذا توجّه به صاحب مصنع رأسماليّ إلى أحد عمّاله، ويمكن أن يفيد الالتماس إذا توجّه به عامل إلى عامل آخر. والجهل بعلاقة الآمر بالمأمور لا ينطبق على خطاب الله الإنسان في القرآن لذلك كانت أوامر الله غير محتملة للالتماس بل للأمر فحسب.

2-إمكان التّداخل بين معاني المر والإباحة والنّدب:

يُعدّ هذا الإمكان من أشهر ضروب تجسّم التعدّد عند تفسير القرآن على أنّه لم يشمل جميع الآيات الّتي حوت فعل أمر إذ كان السّياق والمقام في كثير من الأحيان فاصليْن بين المعاني المذكورة.

*غياب التعدّد:

-الأمر: يرى بعض المفسّرين أنّ لفظ الأمر لا يدلّ إلاّ على معنى الأمر أي الواجب. ولذلك يعدّ هؤلاء ما جاء بلفظ الأمر في القرآن واجبا. ويرى بعضهم الآخر أنّ الأمر مشترك بين المعاني المذكورة[734]، لذلك تجدهم يذهبون إلى معنى

[732] ذكر سيبويه هذا المثال في الكتاب ج1 ص 255، وهو دعاء على غنم رجل مّا غير أنّ المبرّد يرى أنّه دعاء له لا دعاء عليه. وفي الحالتين يكون معنى الدّعاء إيجابا أو سلبا حاصلا.

[733] ذكر سيبويه هذا المثال في الكتاب ج1 ص255، وهو دعاء على غنم رجل مّا غير أنّ المبرّد يرى أنّه دعاء له لا دعاء عليه. وفي الحالتين يكون معنى الدّعاء إيجابا أو سلبا حاصلا.

[734] انظر ردّ الغزالي على من يرون أنّ الأمر لا يدلّ على الندب بصيغته. المستصفى ج1 صص 345/340.

الأمر/الواجب في حال كون السّياق أو المقام مؤكّديْن له نافييْن للمعاني الأخرى الممكنة.

السّياق فاصل: رأى كلّ المفسّرين لفظ الأمر في قول الله تعالى "...وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا..." (البقرة278/2) مفيدا معنى الأمر لأنّ السّياق القرآني يحرّم الرّبا في قوله تعالى: "...وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..." (البقرة275/2). واتّفق كلّ المفسّرين على أنّ لفظ الأمر بالصّلاة والزّكاة (مثلا: "وَأَقِيمُوا الصّلاة وآتُوا الزّكاة وارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِين" البقرة 43/2) يدلّ على معنى الأمر أي الواجب. ومحدّد ذلك السّياق إذ الصّلاة والزّكاة من دعائم الدّين بقرائن كثيرة تبسّط فيها الغزالي[735].

-الإباحة:

"...وإذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا..." (المائدة2/5): اجتمع لتحقيق معنى الإباحة في لفظ الأمر: "حللتم" السّياق عند البعض والمقامُ عند البعض الآخر. فالمستند السّياقيُّ أنّ الأمر بالصّيد قد سُبق بحظر وتحريم فغدا بعد الإحرام مباحا قطعا[736]. والمستند المقاميّ قد يكون تاريخيّا وهذا موقف ابن حزم الّذي يفسّر معنى الإباحة في لفظ الأمر بخبر عن النّبيّ الّذي لم يصطد بعد طوافه بالبيت وانحداره إلى منى[737].

-النّدب:

لم يتّفق المفسّرون في اقتصار لفظ من ألفاظ الأمر في القرآن على النّدب إذ كلّما ذهب بعضهم إلى اعتبار الأمر مفيدا النّدب عدّه الآخرون مفيدا اللزوم. وهذا من مظاهر تعدّد المعنى كما سنرى.

*تحقّق التعدّد:

-بين الأمر والنّدب: رغم محاولة المفسّرين تحديد مواطن وجوب الأمر وخروجه من الوجوب إلى النّدب[738] فإنّ تعدّد معنى لفظ الأمر الواحد باعتباره دالاً على الأمر وعلى النّدب تجسّم في آيات قرآنيّة كثيرة. وغالبا ما شمل مسائل ليست من جواهر الأحكام لذلك لم يُقطع بوجوبها. واستند كلّ فريق إلى سياق أو مقام مختلفيْن فأمّا اختلاف السّياق فيفيد اختلافا في معاني الأقوال المحيطة بالأمر وأمّا اختلاف المقام فيفيد اختلافا في المنقول التّاريخيّ المتّصل بالآية.

+ الاختلاف في قراءة السّياق:

يتجلّى في تفسير قول الله تعالى: "لاَ جُنَاحُ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ

(735) السّابق ص434.
(736) أحكام القرآن ج2 ص535 – المستصفى ج1 ص345.
(737) الإحكام مج1 ص 277.
(738) السّابق ص279.

مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" (البقرة236/2). فقد اختلف المفسّرون في دلالة لفظ الأمر في "متّعوهن" على وجوب المتعة. فرآها الظّاهريّون مثلا واجبة أمّا المالكيّون فاعتبروها مندوبة غير واجبة لإطلاقها على المحسنين لا على الخلق أجمعين(739).

وللاختلاف في قراءة السّياق تجسّمٌ آخر اتّصل بقول الله تعالى: "...إذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ.." (البقرة282/2). فقد ذهب جلّ المفسّرين إلى أنّ الأمر بالكتابة يفيد النّدب لا الوجوب. واستند بعضهم إلى قول الله تعالى: "...فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ..." (البقرة283/2) باعتباره ترخيصا بعدم الكتابة أحيانا. وفي مقابل ذلك ذهب الطّربي إلى أنّ الكتابة واجبة موظّفا السّياق توظيفا آخر مشيرا إلى أنّ الرّخصة حاصلة فحسب حيث لا سبيل إلى الكتاب أو إلى الكاتب(740).

+ الاختلاف في المقام المنقول:

تجلّى عند تفسير قول الله تعالى: "...وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فيهِمْ خَيْرًا وآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الّذِي آتَاكُمْ..." (النّور 33/24). "اختلف العلماء في أنّ قوله فكاتبوهم أمر إيجاب أو استحباب". واستند أصحاب كلّ رأي سند مقاميّ تاريخيّ هو سبب النّزول عند البعض وحديث للرّسول عند البعض الآخر (741).

-بين الأمر والإباحة: الإباحة تفيد السّماح بالقيام بالشّيء ومن ثمّ تسمح بعدم القيام به. أمّا الأمر فيفيد القيام بالفعل ضرورة فيصبح تاركه آثما من المنظور الفقهيّ. وقد اختلف المفسّرون في بعض ألفاظ الأمر بين اعتبارها دالّة على معنى الأمر ودالّة على معنى الإباحة. فقد تظافر على القول: "كاتبوهم" في الآية السّابقة (النّور 33/24) معنيا الأمر والنّدب اللذان أسلفنا ومعنى الإباحة الّذي أثبته ابن قتيبة(742).

3-إمكان اللّبس بين معاني التّعجيز والتحدّي والسّخرية والاحتقار والزّجر...:

يقوم التّعجيز على طلب شيء من شخص يعلم المتكلّم أنّ تحقيق المتقبّل له مستحيل على حين أنّ التحدّي هو طلب شيء من شخص يرى المتكلّم صعوبة تحقيق المتقبّل له. لكنّ هذا التّمييز ليس حاصلا دائما فقد يُعتمد لفظ التّحدّي للتّعجيز. وكلّ من التّعجيز والتّحدّي يفترض عادة احتقار المتكلّم للمتقبّل(743).وقد

(739) أحكام القرآن ج1 ص217.

(740) جامع البيان ج3 صص 120/119.

(741) مفاتيح الغيب مج 12 ج23 ص218.

(742) تأويل مشكل القرآن ص280.

(743) نقول عادة لأنّ بعض أنواع التحدّي قد تكون استحثاثا لهمّة المتقبّل للقيام بفعل ما. A-J-Greimas : Du sens II, Essais sémiotiques, Paris, Seuil 1983, pp-213/223.

يقترن الاحتقار السخريّة إذا كان المتكلّم قادرا على القيام بالفعل نفسه وإذا كان يرى أنّ من المفروض قدرة المتقبّل على القيام بذلك الفعل المطلوب.

وقد تجسّم الاسترسال الدّلالي بين بعض معاني الأمر المذكورة عند تفسير قول الله تعالى: "يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّماوَاتِ والأَرْض فانْفُذوا..." (الرحمان33/55). فالأمر في "انفذوا" أمر تعجيز عند أبي حيّان[744] وأمر زجر عند الطّبرسي[745].

أمّا الاسترسال الدّلالي بين التحدّي والاحتقار والسّخرية فقد تجلّى في تفسير قول موسى لسحرة فرعون: "...أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُون" (يونس 80/10). فقد اختلف المفسّرون في دلالة الأمر بين التحدّي والاحتقار وعدم المبالاة[746].

ت- النّهي:

إنّ العلاقة بين الأمر والنّهي هي مبدئيا علاقة تقابل. فالنّهي هو أمر بعدم القيام بالفعل. والأمر هو نهي عن عدم القيام بالفعل. ويصدق هذا التّقرير بالنّسبة إلى الأفعال الّتي يكون "ضدّها أعمّ" بعبارة ابن حزم. فأنت "إذا قلت لإنسان لا تتحرّك فقد ألزمته السكون ضرورة... (بينما) لو قلت لآخر لا تقم فإنّك لم تأمره بالجلوس ولا بدّ، لأنّ بين الجلوس والقيام وسائط من الاتّكاء والرّكوع والسّجود والانحناء والاضطجاع"[747]. لذلك عرضنا للنّهي معنى مقصودا بالقول مستقلاّ عن الأمر.

أهمّ معانيه الممكنة.	البنية النحويّة للنّهي.
النّهي: يفيد تحريم القيام بالفعل.	لا تفعلْ
النّدب: ويفيد تفضيل عدم القيام بالفعل.	لا تفعلْ
الدّعاء[748] وعادة ما يختصّ بالله عزّ وجلّ. والرّجاء ويكون من الضّعيف إلى القويّ[749].	لا تفعلْ
الالتماس: ويكون من النّظير إلى النّظير[750].	لا تفعلْ

*وأهمّ إمكانات اللّبس بين هذه المعاني تخصّ معنيي النّهي والنّدب. فمعنى النّهي إلزامي ومعنى النّدب تخييريّ يقوم فحسب على تفضيل عدم القيام بالفعل.

---

(744) النّهر المادّ ج2 ص 1042.

(745) مجمع البيان ج10/9 ص310.

(746) انظر: مجمع البيان ج6/5 ص190 – فواتح الرّحموت بهامش المستصفى ص372- النّهر المادّ ج2 ص 42.

(747) الإحكام مج1 ص326.

(748) "إنّ قولك لا تؤاخذني في نحو "اللهم لا تؤاخذني بما فعلت" نهي في اصطلاح النّحاة وإن كان دعاء في الحقيقة" شرح الكافية ج2 ص157. والقول المذكور هو نهي في لفظه يفيد في معناه الدّعاء لتوجهه إلى الله عزّ وجلّ.

(749) الضّعف والقوّة معنيان نسبيّن من المنظور الذّاتي المعجميّ، غير أنّنا نهتمّ بهما –شأن معاني الأقوال اللغويّة جميعها- في معناهما المقاميّ باعتبارهما واسمين لعلاقة التخاطب. فقد يقول الابن لأبيه: "لا تضربني" بمعنى الأمر إن كان مستندا إلى قوانين حقوق الطفل، وقد يقول له: "لا تضربْني" مترجّيا إذا لم يكن عارفا بتلك القوانين.

(750) كأن يقول المضيّف لضيفه المستعدّ لمغادرة المنزل: "لا تذهب".

ومن مظاهر اللّبس بينهما في تفسير القرآن صيغة النّهي: "لا يأب" في قوله تعالى: "...وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ..." (البقرة 282/2) وقوله عزّ وجلّ: "...وَلاَ يأْبَ الشُّهَداءُ إِذَا مَا دُعُوا..." (البقرة 282/2)، فقد اختُلف في لفظ النّهي في: "لا يأب" في القولين بين اعتباره نهيا وندبا[751].

ومنطلق الخلاف في القول الأوّل تعدّد إمكانات تأويل السّياق. فقد رأى بعض المفسّرين ذلك القول واجبا في الأصل منسوخا بقوله تعالى: "...وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ..." (البقرة 282/2) ممّا حوّله إلى ندب ونفى فريق آخر من المفسّرين هذا النّسخ فاعتبروا الوجوب دائما.

أمّا منطلق الخلاف في القول الثّاني فهو تأويل المقام إذ تعدّدت المواقف من دور التخلّف في الشّهادة في تعطيل الحقوق[752].

ث- النّداء:

البنية النّحويّة للنّداء	معانيها الممكنة
يا / أيا	معنى النّداء الّذي يفيد معنى التّنبيه.
يا / أيا	معنى النّداء الّذي يفيد معنى التّنبيه ويفيد النّدبة.
يا / أيا	معنى النّداء الّذي يفيد معنى التّنبيه ويفيد الاستغاثة.
يا / أيا	معنى التعجّب: مثال: يا سبحان الله/ يا ويحه رجلا
يا / يا ل	معنى التحسّر.
يا ل...	معنى النّداء الّذي يفيد معنى التّنبيه والاستغاثة.
يا ل...	معنى التّنبيه ومعنى التعجب.
وا	معنى النّداء الذي يفيد معنى التّنبيه والاستغاثة.
وا	معنى النّداء الذي يفيد معنى التنبيه والنّدبة.
أ	معنى النّداء الذي يفيد معنى التنبيه.
أيْ	معنى النّداء الذي يفيد معنى التنبيه.

نؤكّد أنّ المعاني الّتي ذكرنا هي تلك الّتي يفيدها لفظ النّداء في سياق ومقام معيّنين. أما إذا وسمعت المعاني المقصودة بالقول معجميّا بعد أداة النّداء فإنها تدخل ضمن الإنشاء الموسوم معجميّا الذي نقف عليه فيما بعد. من ذلك أنّ قولك: "يا ليتيني أطير" يفيد التمنّي لا شكّ، غير أنّ معنى التمنّي لا يستفاد من النداء بل من معنى النّاسخ: "ليت". ومن المنظور ذاته يفيد القولان: "يا حسرة عليك" و"يا للعجب" معنيي التحسر والتعجّب، غير أنّ المعنيين لا يستفادان من أداة النّداء بل

---

(751) أحكام القرآن ج1 ص256- مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص124.

(752) الجامع ج3 ص405.

من الكلمات التّالية لها. وقد ورد معنى التمنّي ومعنى التحسّر في القرآن مسبوقين بالنداء مرّات كثيرة[753].

وأبرز إمكانات تعدّد المعاني التي يفيدها النداء اثنان:

+ إمكان التداخل بين معنيي التعجب والاستغاثة من جهة ومعنيي الاستغاثة والنّدبة من جهة أخرى وذلك عند انقطاع القول عن مقامه. فإذا نظرنا في القولين: "يا لزيد" و"وا زيدا" وجدنا الأوّل قابلا لمعنيي التعجّب والاستغاثة ووجدنا الثّاني قابلا لمعنيي النّدبة والاستغاثة. وليس لإمكان التعدّد هذا تجسّم في القرآن إذ جلّ سياقات النّداء فيه تفيد التّنبيه.

+ وفي مقابل ذلك نجد الصّنف الثّاني من إمكانات تعدّد معاني النّداء متجسّما في القرآن. وهو الاسترسال الدّلاليّ بين معاني التحسر والاستغاثة والتعجّب. وهذا الاسترسال أحديّ بمعنى أنّ التعجّب لا يسترسل مع التحسّر على حين أنّ التحسّر قد يسترسل مع التعجّب وذلك إذا بلغ تحسّر المرء حدّ تعجّبه من عدم تفطّنه إلى فعل ما كان يمكن به أن يتجنّب التحسّر. فالقول: "يا للمصيبة" على لسان شخص كان هو المتسبّب في المصيبة قابل لإفادة كلّ من التحسر والتعجّب والاستغاثة العشوائيّة بما لا يمكن أن يغيث. وهذا التعدّد الممكن ظهر عند تفسير قول تكرّر في القرآن هو: "يا ويلي" أو "يا ويلنا"[754]. فقد فسّر أبو حيّان النّداء في قول قاتل أخيه[755]: "...يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ..." (المائدة31/5) بأنّه تعجب وحسرة[756]. وفسّره ابن عاشور بأنّه تعجّب واستغاثة[757].

2-الإنشاء الموسوم معجميّا (الإنشاء الصّريح):

يكون بالحروف في أوّل الجملة أو بالأفعال المسندة إلى المتكلّم، والعلاقةُ بين الضّربيْن وثيقة إذ: "الحرف دليل أبدا على فعل المتكلّم فليت تساوي لديهم أتمنّى والواو هي بمنزلة أعطف وإلاّ بمنزلة أستثني..."[758].

أ- الأقوال الإنشائية الموسومة بالحرف:

الأقوال الإنشائيّة الموسومة بالحرف	معانيها اللازمة[759]
-ليت	-التمنّي[760]
-لعلّ	-الطّمع والرّجاء.

[753] انظر على سبيل التّمثيل لمعنى التحسّر: * يس30/36، ولمعنى التمنّي *النساء73/4 *الأنعام27/6 *الكهف42/18-49 *مريم23/19 *الفرقان27/25.

[754] انظر على سبيل المثال: *الأنبياء 14/21-46-97 *يس52/36 *الصافات20/37 *القلم31/68...

[755] لم نقل إنّه قابيل لعدم ورود العلم في القرآن بل الصّفحة فحسب. وما تفسير القاتل بالمفرد قابيل إلاّ إمكان من إمكانات المعاني الماصدقيّة استند إلى المقام المنقول.

[756] النهر المادّ ج1 ص574.

[757] التّحرير والتنوير ج6 ص 173.

[758] الإنشاء في العربيّة ص124.

[759] هذه المعاني لازمة لكنّها ليست الوحيدة الممكنة. فهي تمثّل الحدّ الأدنى للمعاني المقصودة بالقول لا حدّها الأقصى.

[760] الكتاب ج2 ص148.

-عسى	-الطّمع والرّجاء. وقد ميّز الاستراباذي بين معنيي عسى ولعلّ: "عسى ليس متعينا بالوضع للطّمع في دنوّ مضمون خبره بل لطمع حصول مضمونه مطلقا سواء ترجّى حصوله عن قريب أو بعد مدّة مديدة... ولا دنوّ في لعلّ اتّفاقا"[761]. + وقد يتلابس بالمصطلحين المذكورين مصطلح التّلهّف[762].
-كأنّ.	-التّشبيه[763].
- نعم/ بئس	-المدح والذمّ[764].
-كم.	- التّكثير [765].
- ربّ	-التّقليل والتّكثير [766].
-ألا.	-العرض والتّحضيض. ف"العرض طلب بلين والتّحضيض طلب بحثّ"[767].

وجلّ أضرب التعدّد في هذا المستوى تعود إلى اشتراك معاني بعض الحروف المذكورة وعدم قدرة السّياق والمقام على القطع بالمعنى المقصود.

-من ذلك أنّ القطع بدلالة ربّ على التّكثير أو التّقليل ليس ممكنا في القول: "ربّ أخ لم تلده أمّك". وعدم إمكان القطع هذا بدا في قول الله تعالى: "رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِين" (الحجر2/15). فقد اختلف المفسّرون بين معتبر "ربّ" دالة على التّقليل ومعتبر إيّاها دالّة على التّكثير[768]. وكلا المعنيين قابل للتّلاؤم مع السّياق. فيجوز أن تكون "ربّ" للتقليل إذ قال الكفّار ذلك الكلام مرّات قليلة لشغلهم بالعذاب، ويجوز أن تكون للتّكثير لندمهم الشديد على عدم إيمانهم في الدّنيا.

-ويجوز أن لا يقطع السّياق والمقام بدلالة "ألا" على العرض أو على التّحضيض، ويتأكّد ذلك إذا لم يعرف المتقبّل علاقة المتكلّم بالمخاطب ومقام الخطاب. فالقول: "ألا ترافقني؟" مقطوعا عن مقامه قابل للدّلالة على كلّ من العرض والتّحضيض. على حين أنّ دعوة الله تعالى المؤمنين إلى قتال "أئمّة الكفر"

---

[761] شرح الكافية ج2 ص301.
[762] الإنشاء في العربيّة ص187.
[763] الكتاب ج2 ص148.
[764] شرح الكافية ج2 ص148.
[765] مغني اللبيب ص243.
[766] السّابق ص180.
[767] السّابق ص97.
[768] الجامع ج10 ص1.

-قائلا: "أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ..."(التوبة13/9) –لا يمكن أن يكون إلاّ تحضيضا[769].

ب-أفعال المتكلّم الإنشائيّة:

من أهمّ أنواع الإنشاء تلك الّتي وسمها أوستين بالإنشاء الصّريح وهي الّتي تقوم على الفعل المضارع مسندا إلى المتكلّم المفرد. وبعض هذه الأفعال توافق في معناها بعض ضروب الإنشاء الأوّليّ. فالنّداء قد يكون بأدعو أو أنادي... والاستفهام قد يكون بأستفهم وأتساءل والأمر قد يكون بآمر أو ألتمس أو أريد... والنّهي قد يكون بأنهى... والتعجّب بأتعجّب...

وهذه الأفعال الإنشائيّة – خلافا لضروب الإنشاء الأوّلي يسمها الحرف أو الصّيغة – لا تقبل تعدّد المعنى لأنّ الفعل يصرّح بمعناه الواحد خلافا للحرف والصّيغة المشتركين بين معان كثيرة أسلفناها. فمن ذلك أنّ القول "آمر" مثلا يصرّح بمعنى الأمر، ولا يمكن أن يفيد القول: "آمرك بالقيام" معنى "إنّي أفضّل أن تقوم" بل هو يفيد فحسب معنى الوجوب، على حين أنّ القول: "قم" مثلا قابل لإفادة معنيي الأمر والنّدب. ومن المنظور نفسه إذا سألك شخص مّا: "هل بإمكاني الجلوس؟" وقلت له: "اجلس" فإنّ قولك هذا الّذي يفيد الإباحة غير مرادف لقولك الممكن: "آمرك بالجلوس".

على أنّ الأفعال الإنشائيّة ليست كلّها قابلة للتّعبير عنها باعتماد ضروب الإنشاء ولأوّلي[770]. وليس تصنيف الأفعال الإنشائيّة ولا عرضها غرضنا بل قصدْنا أن نبيّن عدم إمكان تعدّد معناها خلافا للإنشاء الأوّلي. وليس من الغريب عندئذ أن يقرّر أوستين أنّ حاجة المجتمع إلى الوضوح هو الّذي أنتج الإنشاء الصّريح[771] ذلكأنّ "الإنشاء الصّريح [يمثّل] السّبيل الوحيدة لتجنّب اللبس الّذي يكون في تلك الصّيغ (صيغ الإنشاء الأوّلي) لأنّه يحدّد نوع الإنشاء ويعيّنه تعيينا، فهو نوع من التّخصيص أو التّصريح بالقوّة القولية أو القيمة"[772].

المبحث الثاني: مسائل التعلّق:

من أبرز أسس تعدّد المعنى من المنظور التّركيبي مسائل تعلّق معاني القول النحويّة بعضها ببعض. ولا يعنينا إلاّ اختلاف التعلّق النحوي في القول الواحد. لذلك لا نعتبر من قبيل التعدّد اختلاف المفسّرين مثلا في قول الله تعالى: "...واتَّقُوا الله الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ والأَرْحَامَ..." (النّساء1/4). فقد علّق بعضهم الأرحام بكلمة الله واعتبرها معطوفة عليها ممّا يجعل فعل التّقوى هو العامل في الأرحام بينما علّقها البعض الآخر بالضمير المتّصل: "ه" واعتبرها معطوفة عليه مما يجعل

---

[769] الكشّاف ج2 ص 142 – مغني اللبيب ص 97.

[770] لا توجد مثلا صيغة لفظيّة أخرى سوى الفعل للتّعبير عن معنى افتتاح الجلسة – في القول "فُتحت الجلسة" –أو عن معنى إنشاء البيع في القول "بعتك".

[771] J-L-Austin :Quand dire, c'est faire, Paris, Seuil 1971, p-93.

[772] الإنشاء في العربيّة ص407.

فعل التّساؤل هو العامل في الأرحام(773). وتكون الأرحام وفق التّأويل الأوّل منصوبة ووفق التّأويل الثّاني مجرورة ممّا يجعلنا بإزاء قولين مختلفين لا يفيدنا بحث إمكان تعدّد معناهما. ذلك أنّنا قرّرنا منذ البدء أنّ اختلافات القراءات القرآنية لا تعنينا.

والتعلّق الّذي نقف عليه أسّا ممكنا من أسس تعدّد معنى القول الماصدقيّ هو ما يشمل المتّفق لفظا والمختلف معنى. وقد رأينا أنّ مسائل التعلّق صنفان: صنف يشمل موطن التعلّق ويظهر الاختلاف فيه عند تحليل القول إلى مكوّناته المباشرة، وصنف يخصّ معاني التعلّق ولا يظهر الاختلاف فيه عند تحليل القول بل عند تعدّد معاني التعلّق الواحد الظّاهر.

I-الاختلاف في موطن التعلّق:

وهو بدوره ضربان:

1-التعلّق المؤثّر في عدد الجمل المؤلّفة للقول:

غالبا ما يشمل الاختلاف في هذا المستوى تعليق الحروف. فبمقتضى تعلّق الحرف وما اتّصل به بعنصر مّا يكون القول متألّفا من عدد مّا من الجمل، وبمقتضى تعلّقها بعنصر لغويّ آخر ينقص ذاك العدد أو يزيد. ويُعدّ الحرف والعنصر اللغويّ المتّصل به محو التّنازع أو التّقاطع بين تعليقين ممكنين. وهذا التّنازع ضربان:

أ-الاختلاف في الحرف هل يربط بين جملة وجلة أم بين عنصرين داخل الجملة:

وأبرز طرق تجسّمه الاختلاف في الحرف هل يفيد العطف أم الاستئناف إذ رغم أنّ العطف والاستئناف يعتمدان الأدوات نفسها فإنّ التمييز بينهما قطعيّ غالبا. ذلك أنّ الاستئناف يكون بين الجمل والعطف يكون داخل الجملة الواحدة(774). فالعطف هو "الاشتراك في تأثير العامل"(775) أمّا الاستئناف فمظهر من مظاهر استقلال الجمل بعضها عن بعض.

غير أنّ العطف والاستئناف قد يلتبس أحدهما بالآخر أحيانا فيجوز في الأداة الواحدة اعتبارها أداة عطف وأداة استئناف ممّا يؤدّي إلى تعدّد ثنائي في معنى الكلام. ولا يمكننا حصر إمكانات اللّبس هذه لذلك نكتفي بالإشارة إلى بعضها.

*نموذج 1 للّبس:

شروطه:

---

(773) النّهر الماذ ج1 ص421.

(774) النحاة العرب يتحدّثون عن العطف بين الجمل وهو ما نسمه بالاستئناف. انظر مثلا شرح المفصّل ج3 ص75.

(775) شرح المفصّل ج3 ص 74.

+ أن تكون الجملة تامّة بعد المعطوف عليه والمعطوف. فلا يجوز الحديث عن لبس في كلام غير تامّ من نوع: "إنّ الحياة والموت..."[776].

+ أن تتّصل ب"المعطوف" صفة تالية له مخصوصة به أي لا تخصّ المعطوف عليه وتكون مركبا إسناديّا أو اسما نكرة. وبذلك يجوز أن يُعتبر المعطوف مبتدأ لجملة مستأنفة خبرها تلك الصّفة.

+ أن لا تقتصر الواو على إفادة العطف، فاللبس الممكن يغيب إذا:

-كانت الصّفة شاملة كلاّ من المعطوف عليه والمعطوف. ومثال ذلك: "جاء صالح ومحمّد يبكيان"، فالواو واو عطف ولا يجوز اللّبس بالاستئناف لأنّ صفة البكاء تشمل كلاّ من صالح ومحمّد أي كلاّ من المعطوف عليه والمعطوف.

-كانت الصّفة غير قابلة لأن تكون خبرا ممكنا للمعطوف / المبتدإ. ومثال ذلك: "جاء صالح ومحمّد الخيّاط"، فالواو واو عطف ولا يجوز اللّبس لأنّ صفة "الخيّاط" معرفة لا يجوز أن تكون في هذا السّياق خبرا ممكنا لـ"المبتدإ" محمد.

+أن لا تقتصر الواو على إفادة الاستئناف، فاللبس الممكن يغيب إذا لم يمكن اشتراك العنصرين المفصولين بالواو في عامل واحد. ومثال ذلك: "جاء صالح ومحمّد لم يجيء"، فالواو واو استئناف ولا يجوز اللّبس لأنّ صفة المعطوف الممكن – وهي عدم المجيء- تؤكّد أنّه لا يمكن أن يشترك مع ما قبله في العامل باعتبارهما نقيضين.

-وفي مقابل ذلك يكون القول: "جاء صالح وأخواه يتأمّلان الحديقة مثالا على إمكان اللّبس إذ يجوز ان تكون الواو للعطف ويجوز أن تكون للاستئناف. فإن كانت للعطف جاز أن تكون صفةُ المعطوف – أي يتأمّلان الحديقة- جملة أخرى مستقلّة أو أن تكون حالا من المعطوف. ولكنّ هذا الاختلاف ليس بذي قيمة لأنه لا يؤدي إلى تعدّد في المعنى الماصدقيّ. ففي الحالتين ننتهي إلى أنّ صالحا وأخويه كلّهم قد جاؤوا وإلى أنّ الأخوين وحدهما يتأمّلان الحديقة. أمّا إذا كانت الواو للاستئناف فإنّ المعنى الماصدقيّ يتغيّر إذ يكون صالح وحده متّصفا بفعل المجيء بينما لا يتّصف أخواه إلاّ بفعل تأمّل الحديقة.

ولإمكان اللّبس الّذي ذكرنا تجسّم في مواطن كثيرة من القرآن أشهرها قول الله تعالى في متشابه القرآن: "...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاّ الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌّ من عند ربِّنَا..."(آل عمران7/3). فقد "اختلف النّاس في هذا الموضع فمنهم من قال... الواو في قوله "والرّاسخون في العلم" واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه إلاّ الله... والقول الثّاني أنّ الكلام إنّما يتمّ عند قوله "والرّاسخون في العلم". وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالى وعند الرّاسخين في العلم"[777].

---

[776] القول غير تامّ إذا استثنينا إمكانات الحذف الّتي أشرنا إليها.

[777] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص190.

ولئن اشتهر التباس هذه الآية عند جلّ المفسّرين وعلماء القرآن[778] لاتّصاله بمسألة هامة من مسائل التّأويل نعني المحكم والمشابه فإنّ الآية المذكورة لم تكن الموطن الوحيد لهذا الصّنف من الالتباس التّركيبي في القرآن إذ تجسّم الالتباس مثلا في قول الله تعالى: "آمن الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْه مِنْ رَبِّه وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بالله وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...: (البقرة285/2). وهو قول فيه احتمالان "أحدهما أن يتمّ الكلام عند قوله "والمؤمنون" فيكون المعنى آمن الرّسول والمؤمنون بما انزل إليه من ربّه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله "كلّ آمن بالله" والمعنى: كلّ واحد من المذكورين فيما تقدّم وهم الرّسول والمؤمنون آمن بالله. والاحتمال الثّاني أن يتمّ الكلام عند قوله "بما أنزل إليه من ربّه" ثم يبتدئ من قوله "والمؤمنون كلّ آمن بالله" ويكون المعنى أنّ الرّسول آمن بكلّ ما أنزل إليه من ربّه وأمّا المؤمنون فإنهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله"[779].

ومن لطيف الأمور أنّ بعض مفسّري القرآن يتجاوزون شروط إمكان التعدّد الّتي ذكرنا، فتجدهم في حالات لا تمكّن من الالتباس بين العطف والاستئناف يجعلون هذا الالتباس ممكنا باعتماد جواز الحذف وهذا شأن تفسير قول الله تعالى: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي الأَرْضِ والشَّمْسُ وَالْقَمَرُ والنُّجُومُ والْجِبَالُ والشَّجرُ والدَّوَابُّ وكَثِيرٌ مِنَ النَّاس" "مبتدأ وخبره محذوف وهو "مثاب" لأنّ خبر مقابله يدلّ عليه وهو قوله "حقّ عليه العذاب""[780]. يبدو لنا هذا التّفسير أقرب إلى تمحّل ذي خلفيّات مذهبيّة إذ منطلقُه عند الرّازي أنّ السّجود عامّ في كلّ الناس وبذلك يكون إسناده إلى كثير منهم تخصيصا من غير فائدة ممّا لا يتّسق مع كلام الله. ولذلك نحترز من اعتبار هذا التّفسير المتعدّد واحدا من أسس تعدّد المعنى في القول وإلاّ أجزنا اعتبار: "جاء صالح ومحمّد وزيد نام" –وهو كلام يتألّف من جملتين- كلاما متألّفا من جمل ثلاث بتقدير أنّ خبر محمّد محذوف وهو "قائم" لأنّ خبر مقابله يدلّ عليه.

إنّ تفسير الرّازي هذا هو من منظور قواعد اللغويّين قابل للتّخطئة لأنّ للحذف قرائنه الّتي لم تتوفّر في المثال المذكور.

*نموذج2 للالتباس:

يفترض نفس الشّروط السّابقة المذكورة –أي أن تكون الجملة تامّة بعد المعطوف عليه والمعطوف وأن يقبل معنى الكلام العطف- باستثناء الشّرط الثّاني إذ يعفى المعطوف من ضرورة اتّصال بصفة تالية له مخصوصة به إذا كان ما بعد

---

[778] انظر على سبيل المثال: الإتقان ج2 ص3، والإحكام ج1 ص522، حيث يذهب ابن حزم إلى أنّ اعتبار قيام االآية على العطف "غلط فاحش".

[779] مفاتيح الغيب مج4 ج7 صص 140/139.

[780] السّابق مج12 ج23 ص20.

الواو قابلا لأن يكون مُقْسَمًا به[781] ممّا يحوّل الواو من عاطفة إلى واو للقسم. وهذا ما يجسّمه القول التّالي: "سأذهب إلى الدّار والمسجد". فقد يكون المسجد معطوفا على الدّار أو مقسما به ومن ذلك في القرآن قول الله تعالى: "قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ..." (طه72/20). فـ"والّذي فطرنا يحتمل ان يكون قسما ويحتمل أن يكون معطوفا على البيّنات يعنون لا نختارك على فاطرنا وخالقنا الّذي أنشأنا من العدم"[782].

*نموذج 3 للالتباس:

يختصّ هذا النّموذج بما يرد من كلام بعد فعل القول. يتألّف الكلام بعد القول من مقول هو جملة واحدة أو من مقول هو أكثر من جملة. وهي جمل قد تعطف بعضُها على بعض فتكوّن كلّها مقول القول. ومثال ذلك: "قال الطّبيب للمريض: "أشرب دواءك واحرص على الرّاحة". "فنصّ مقول القول يتألّف هنا من جملتين عطفت إحداهما على الأخرى. ويجوز استئناف الكلام بعد القول فتقول مثلا: "قال الطبيب للمريض: "اشرب دواءك واحرص على الرّاحة" وغادر الطبيب منزل المريض". فنحن هنا بإزاء قول تألّف من جملتين فصلت بينهما أداة الاستئناف الواو. وقد احتوت الجملة الأولى على مقول تألّف بدوره من جملتين فصلت بينهما أداة الاستئناف الواو إلاّ أنّ الاستئنافين ليسا في نفس المستوى لذلك يكون تتالي الجمل داخل نصّ المقول عطفا في حين أنّ تتالي الجملتين خارجه يكون استئنافا. ويمكن أن يلتبس العطف بالاستئناف فلا يتسنّى القطع بكون إحدى الجمل معطوفة أو مستأنفة أي لا يتسنّى القطع بكون جملة مّا من مقول القول أو مستأنفة بعده.

ولا شكّ في أنّ لقواعد اتّساق الجمل دورا كبيرا في إثبات هذا الالتباس أو نفيه.

ضمنه وانّها ليست مستأنفة إذا كانت صيغتها لا تمكّنها من أن تكون مستأنفة بعد فعل القول.

مثال1: لا يجوز استئناف جملة مبدوءة بفعل في الأمر على جملة مبدوءة بفعل قول في الماضي أو في المضارع.

[قال زيد: لا تنس موعد الليلة. وائتني ببعض المال]:

ج1 ج2

الالتباس هنا مستحيل لأنّ ج2 لا يمكن أن تكون استئنافا بعد "قال زيد" إذ لا يصحّ الكلام التّالي: "قال زيد: "مقول قول". وائتني ببعض المال".

-وفيما عدا هذا الشّرط المذكور فإنّ الالتباس بين العطف والاستئناف ممكن دائما نظريّا، وذلك رغم أنّ الجمل المعطوفة داخل نصّ مقول القول تكون عادة

---

(781) هي قابليّة معنويّة وتركيبيّة. فالمعنويّة تتّصل بالمواضعات الاجتماعيّة والمميّزات الفرديّة إذ قد يقسم المرء بما يراه ذا قيمة من المنظور الاجتماعيّ أو من المنظور الفرديّ أمّا القابليّة التركيبيّة فتفرض أن يكون المعطوف عليه الممكن في محلّ جرّ.

(782) تفسير ابن كثير ج3 ص 159.

متّسقة مع السّياق والمقام. فإن قيل: "قال زيد: أكل محمّد تفّاحا لذيذا وشرب عصير البرتقال" فإنّ الأعمّ الأغلب أن تكون "شرب عصير البرتقال" معطوفة على جملة "أكل محمّد طعاما لذيذا" أي أن تكون الجملتان مؤلّفتين لمقول القول وذلك لترابطهما معنويّا. بيد أنّه لا شيء ينفي إمكان اعتبار مقول القول متألّفا من جملة واحدة واعتبار الجملة الثّانية أي "شرب عصير البرتقال" مستأنفة بعد جملة القول على تأويل أنّ زيدا هو القائل وهو الشارب.

وحتّى في حال كون الجمل المؤلّفة لمقول القول غير مرتبطة معنويّا فإنّ الالتباس بين العطف والاستئناف ممكن دائما، ذلك أنّ الاستئناف ممكن إذا ما استثنينا الشروط المذكورة النّافية له. أمّا العطف داخل مقول القول فممكن دائما لأنّ "كل جملة بعدها جملة فعطفها عليها جائز"[783] بقطع النّظر عن العلاقة المعنويّة أو الشكليّة بين هذه الجمل إذ يمكن أن تؤوّل كلّ جملة باعتبارها مقولا مستقلاّ. فإذا أخذنا صدر البيت الشهير لإيليا أبي ماضي: "قال السماءُ كئيبةٌ وتجهّما" [بحر الكامل]، وإذا تجاهلنا العجز فلا شيء يمنع من تأويل هذا القول تأويلين. أوّلهما ذاك الّذي يثبته عجز البيت أي اعتبار الصّدر متألّفا من جملتين جملة القول المحتوية على جملة مقول القول وجملة ثانية مستأنفة تثبت للقائل فعل التّجهم. أما التّأويل الثّاني فيعتبر أنّنا بإزاء جملة واحدة هي جملة القول تتألّف من مقول قول فيه جملتان عطفت إحداهما على الأخرى. فيكون المتكلّم قائلا: "السماء كئيبة" و"تجهّما".

ولهذا الصّنف من الالتباس التّركيبي الممكن تجسّم في القرآن في قول الله تعالى: "...ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..." (البقرة275/2). فيحتمل ان يكون: "وَأَحَّ اللهُ البيع وحرّم الرّبا" من تمام كلام الكفّار أي أنّ كلام الكفار انقطع عند قوله "إنّما البيع مثل الرّبا" وأمّا قوله "وأَحَلّ الله البيع وحرّم الرّبا" فهو كلام الله تعالى"[784].

ويمكن أن نمثّل نظريّا لهذا الصّنف من الالتباس التّركيبي:

تأويل أوّل: [قول: (ج1 وج2...)]: الواو عطف بين الجمل داخل مقول القول.

ج1

تأويل ثان: [قول: (ج1)] و[ج2]: الواو استئناف بين جملتين.

ج1

-وقد يتحقّق نفس الالتباس التّركيبي دون أن تتعدّد الجمل الّتي قد تكون مقول قول وذلك إذا ما لم يكن العامل هو فعل "قال" بل أحد مشتقّاته. فنجد شكل الالتباس التّالي الممكن:

---

[783] المقتضب ج3 ص 304.

[784] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص99.

تأويل أوّل: [جملة فيها مشتق متّصل بفعل قال (جملة مقول قول لذلك المشتق)].

(ج1)

تأويل ثان: [جملة فيها مشتق متّصل بفعل قال] و[ج2].

(ج1)

ومن الأمثلة على ذلك القول: "إنّي أخالف قولهم بئس ليس اسما".

ففي غياب سياق ومقام موضَحيْن يجوز ان يكون المتكلّم من نحاة الكوفة وأن يكون "بئس ليس اسما" مقول قول وأن يكون الكلام متألّفا من جملة واحدة، ويجوز أن يكون المتكلّم من نحاة البصرة وأن يكون "بئس ليس اسما" استئنافا وتقريرا مخالفا لقول الكوفيين المعلوم غير المصرّح به.

وفي القرآن مثال يؤكّد أنّ هذا الالتباس وإن كان ممكنا تركيبيّا فإنّ المعرفة بالمقام والسّياق تمنعه احيانا وذلك في قول الله تعالى: "فَلاَ يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّون ومَا يُعلِنُون" من كلام الكفّار بل هو من كلام الله عزّ وجلّ، وبذلك تكون الآية المذكورة متألّفة من جملتين.

ب-الاختلاف في متعلّق الحرف وما يتّصل به، هل يتعلّق بالقول قبله أم بعده:

لجواز الالتباس يجب أن لا يبدأ الحرف وما اتّصل به القول بل أن يكونا داخل القول قابلين معنويّا وتركيبيّا للتعلّق بما قبلهما أو ما بعدهما. فهما في موطن التّقاطع بين الإمكانيتين في التعلّق. فأمّا الإمكان المعنويَ فيحدّده التّلاؤم مع السّياق والمقام. وأمّا الإمكان التّركيبيّ فلا يخرج عن ثلاث حالات:

الحال الأولى: - (فعل+فعل...) + (حرف+متّصل به) + (محلّ اسمي)

(1) (2) (3)

+ الحرف وما اتّصل به قابلان للتعلّق بالفعل والفاعل، وإذا تحقّق هذا الإمكان فإنّ يعني أنّ المحلّ الاسمي إمّا موطن بداية جملة أخرى فلا بدّ له من عنصر يسند إليه أو أنّه عنصر متعلّق بما قبل الحرف أي بالموطن 1 أي إنّه إذا لم يحقّق المحلّ الاسمي إحدى هاتين الإمكانيتين فإنّ قابلية التعدّد تزول.

+ الحرف وما اتّصل به قابلان للتعلّق بالمحلّ الاسميّ، وإذا تحقّق هذا افمكان فإنّ هذا يعني أنّ العنصر 1 غير مفتقر إلى الحرف... فإذا كان العنصر 1 مفتقرا إلى الحرف فإنّ قابلية التعدّد تزول.

ولهذا الشّكل أمثلة في القرآن من خلال قول الله تعالى: "..تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حرِّم رَبّكُم عَلَيْكُمْ أَنْ لا تُشْرِكُوا..." (الأنعام151/6). فالمركّب "عليكم" في موضع تقاطع قابل للتعلّق بالفعل "حرّم" (أي العنصر1) وبالمركّب الإسميّ "أن لا تشركوا" (أي بالعنصر3). ويكون في الحال الأولى مفعولا وفي الحال الثّانية

خبرا. ويكون المحلّ الاسميّ في الحال الأولى متعلّقا بما قبل الحرف أي بالعنصر 1 باعتباره بدلا من الموصول وصلته (الفعل والفاعل)، ويكون الفعل والفاعل في الحال الثّانية غير مفتقر إلى مفعول لجواز انتهاء الجملة عند "حرّم ربّكم" والتّفسيران ممكنان عند ابن هشام[785].

ومن الأمثلة الأخرى لشكل الالتباس هذا قول الله تعالى: "...المصْبَاحُ في زُجَاجَة الزّجاجَةُ كَأنَّها كَوكبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَة...-في بُيُوتٍ أَذِنَ الله أَنْ تُرْفَع ويُذْكَر فيها اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيها بِالْغُدُوِّ والآصَالِ- رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارةٌ ولاَ بَيْعٌ عَنْ ذِكْر الله..." (النّور/35-36-37). فالمركّب "في بيوت" في موضع تقاطع قابل للتعلّق الفعل "يوقد" (أي العنصر1) وبالمركّب الاسمي "رجال لا تلهيهم..." (أي العنصر3). ويكون في الحالة الأولى مفعولا فيه ويكون في الحال الثّانية خبرا مقدّما للمبتدإ رجال[786]. ويكون المحلّ الإسميّ في الحال الأولى مبتدأ لجملة جديدة خبرها محذوف بمعنى "موجود"، ويكون الفعل والفاعل في الحال الثّانية غير مفتقر إلى مفعول لجواز انتهاء الجملة عند "يوقد من شجرة مباركة...".

الحالة الثّانية: - (فعل+فاعل) + (حرف+متّصل به) + (فعل+فاعل).

(3) (2) (1)

+ الحرف وما اتّصل به قابلان للتعلّق بالعنصر (1) أو بالعنصر (3). وهذا يعني بالضّرورة أنّ كلا من فعلي العنصرين المذكورين غير مفتقر نحويّا إلى الحرف. ويتجسّم ذلك في قول الله تعالى: "...وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ فَلْيَكْتُبْ..." (البقرة282/2). والقول "كما علّمه الله" في موضع تقاطع. فهو قابل للتعلّق بالفعل "يكتب" الوارد قبله وقابل للتعلّق بالفعل "فليكتب" الوارد بعده[787]. وكلا الفعلين ليس مفتقرا إلى المفعول ممّا جوّز الالتباس المذكور.

وأطرف أمثلة هذا الالتباس تخصّ تعلّق حرف اللام ومجرورها في بداية سورة قريش: "لإِيلاَفِ قُرَيْشٍ إيلاَفِهِمْ... – فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ..." (قريش 106/1-3). فقد قيل إنّ "لإيلاف قريش" متعلّق بقوله "فليعبدوا" أمرهم أن يعبدوه لأجل إيلافهم الرّحلتين... وقيل هو متعلّق بما قبله أي فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش"[788]. وبهذا القول الثّاني تصبح سورة الفيل وسورة قريش مترابطتين تركيبيّا. وجاز الالتباس لأنّ الفعلين "جعل" و"عبد" كلاهما غير مفتقر إلى المفعول المختلف في تعليقه.

2-التعلّق غير المؤثّر في عدد الجمل المؤلّفة للقول:

---

[785] مغني اللبيب ص 330.

[786] التّحرير والتّنوير ج18 صص248/245).

[787] مفاتيح الغيب مج4 ج7 صص 121/120.

[788] الكشّاف ج4 ص235.

ونقتصر على التّمثيل له:

أ- الاختلاف في تعلّق المستثنى بأكثر من مستثنى منه ممكن:

-"أكرم الوزير الموظّفين والعمّال إلاّ زيدا". فإذا كنّا لا نعرف انتماء زيد إلى أحد الصّنفين جاز تعليقه بالعمّال وبالموظّفين. ولا شكّ في أنّ الالتباس ينتفي إن قلت: "أكرم الوزير الموظّفات والعمّال إلاّ زيدا" إذ الغالب أن يكون زيد مستثنى من العمّال[789].

ومن هذا الالتباس التّركيبي في القرآن قول الله تعالى: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءِ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ولاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا هُمُ الْفَاسِقُونَ –إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ..." (النور 5-4/24). فقد أشار الطّبرسي إلى اختلاف المفسّرين في متعلّق المستثنى بين من اعتبره الفسق ومن اعتبره قبول الشّهادة[790]. فوفق المعنى الأول تكون التّوبة طريقا إلى الخروج من صنف الفاسقين ووفق المعنى الثّاني تكون مسلكا لشرعيّة الشّهادة. وشتّان بين موقف أخلاقيّ وسلوك عمليّ.

ب-الاختلاف في تعلّق المفعول فيه بأكثر من معمول ممكن:

عادة ما يكون التّنازع المعنويّ بين فعل ومشتقّ قائم مقام الفعل شأن:

-"أكلت طعاما جاهزا في الصّباح". فالمركّب "في الصّباح" قابل للتّعلق بالفعل أكل فيكون زمانا للأكل وهو قابل للتعلّق بالمشتقّ جاهزا فيكون زمانا لتجهيز الطعام.

وعلى العموم نلاحظ أنّ الاختلاف في موطن التعلّق سواء أكان داخل الجملة الواحدة أم بين جملتين إنّما هو مشروط بتلاؤم التعلّقين الممكنين –أو أكثر- مع التّركيب ومع المعنى، ذلك أنّ الجواز النّحوي وحده وإن كان كافيا في بعض الأمثلة المصنوعة فإنّه غير كاف في الاستعمال الّذي هو منطلق بحثنا أسس تعدّد المعنى في اللغة.

ت-الاختلاف في تعلّق الصّفة بأكثر من موصوف ممكن:

ذكر الغزالي المثال: "زيد طبيب بصير" مؤكّدا أنّ هذا القول "يصدق وإن كان (زيد) جاهلا ضعيف المعرفة بالطبّ ولكن بصير بالخياطة"[791]، وهذا القول نفسه قابل لأن يصدق لو كان زيد بصيرا بالطبّ. ودلالة هذا القول على معنيين ممكنين مردّها إمكان تعلّق صفة "بصير" تركيبيّا ومعنويّا بكلمتين هما "زيد" من جهة و"طبيب" من جهة أخرى.

II- الاختلاف في معنى التعلّق:

وله وجوه كثيرة أبرزها:

---

(789) إلاّ إذا كان زيد اسما لأنثى وهذا جائز غير غالب.

(790) مجمع البيان ج8/7 ص199.

(791) المستصفى ج1 ص363.

1- الاختلاف بين الاستثناء والمتصل والاستثناء المنقطع:

الاستثناء صنفان متّصل ومنقطع. فالمتّصل هو "المخرج من متعدّد لفظا أو تقديرا والمنقطع المذكور بعد إلاّ غير مخرج"[792]. وبلفظ آخر يقوم الاستثناء المتّصل على كون المستثنى منه من جنس المستثنى على حين أنّ الاستثناء المنقطع يقوم على كون المستثنى منه من غير جنس المستثنى. فمن الأوّل قولك: "جاء القوم إلاّ صالحا" ومن الثّاني قولك: "جاء القوم إلاّ حمارا"[793]. وكلا القولين يتألّف من جملة واحدة ورد فيها الفاعل مركّبا بالاستثناء، المستثنى منه في الأولى والثّانية هو "القوم" والمستثنى هو "صالح" في الأولى و"حمار" في الثّانية. على أنّ هذا التّماثل الشّكلي قابله اختلاف في المعنى إذ "زيد" ينتمي إلى جنس القوم بينما لا ينتمي "حمار" إلىجنس القوم. فكأنّ القول معنويّا "ابتداء خبر آخر"[794].ولئن كان من اليسير القطع بأنّ الحمار لا ينتمي إلى القوم، فإنّ الأمر أكثر تعقيدا في بعض الأمثلة الأخرى شأن قول الله تعالى: "فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ-إلاَّ إِبْلِيسَ.." (ص38/73-74) حيث لا يمكن القطع بانتماء إبليس إلى الملائكة. وقد كان هذا الاختلاف منطلق نقد ابن حزم نقدا حادّا "للمتهوّرين" الّذين رأوا الاستثناء متّصلا وإبليس من الملائكة على حين أنّ الصّواب عنده اعتبار الاستثناء منقطعا وإبليس من الجنّ[795]. ولهذا الاختلاف أمثلة كثيرة أخرى عند تفسير القرآن منها ذهاب المفسّرين مذهبيْن في تفسير قول الله تعالى: "...فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئِلاَّ يَكُونَ للنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ..." (البقرة2/150). فقد رأى أصحاب المذهب الأوّل أنّ "إلاّ" في هذا القول للاستثناء المتّصل فيكون المعنيّ بالنّاس أهل الكتاب ويكون الّذين ظلموا من جنسهم وتكون الحجّة بمعنى الخصومة واللدد والشّبهة، أمّا أصحاب الموقف الثّاني فرأوا أنّ الحجّة بمعنى البرهان الصّحيح وبذلك يكون الذين ظلموا غير منتمين إلى جنس هؤلاء المحتجّين الصّائبين ويكون الاستثناء منقطعا[796].

2-الاختلاف بين الإضافة إلى الفاعل والإضافة إلى المفعول:

---

[792] شرح الكافية ج1 ص224.

[793] على اعتبار المعنى الوضعيّ الرّمزي لكلمة "حمار". إذ يجوز أن يكون "حمار" علما اسما إشاريّا، وحينئذ يكون الاستثناء متّصلا.

[794] الإحكام ج4 ص420.

[795] السّابق صص 421/420.

[796] النّهر المادّ ج1 ص151 – مفاتيح الغيب مج2 ج4 صص 155/154.

ونلاحظ أنّ من المفسّرين من اعتبر إلاّ في الاستثناء المنقطع بمعنى حرف العطف الواو. وقد أثبت ابن هشام هذا الموقف إذ رأى إلاّ قابلة لأن: "تكون عاطفة بمنزلة الواو في التّشريك في اللفظ والمعنى" (مغني اللبيب ص101) وهذا ما حمل ابن حزم على أن يقرّر أن "لا فرق بين أن يرد أحد الخبرين على الآخر بحرف العطف وبين أن يرد بحرف الاستثناء" (الإحكام ج4 ص424). فإن كان هذا الموقف يؤدّي إلى تغيير في تحليل القول يقوم على اعتبار إلاّ أداة عطف بين الجمل (أي أداة استئناف) فإنّ نوع الالتباس الّذي ذكرنا قابل لأن يرد ضمن قضايا اختلاف موطن التعلّق لا ضمن اختلاف معانيه.

الإضافة نوعان إضافة معنويّة وإضافة لفظيّة. فأمّا الأولى فتقوم على وجود "حرف إضافة مقدر يوصل معنى ما قبله إلى ما بعده"[797].وتتمثّل الإضافة اللفظية في "أن تضيف اسما إلى اسم لفظا والمعنى على غير ذلك"[798].

ونجد وجها من وجوه تعدّد المعنى المستند إلى التّركيب ممكنا مع الإضافة اللفظيّة إذا كان المضاف مصدرا يضاف إلى فاعله في المعنى أو مفعوله في المعنى. وفي بعض الأحيان يمكن القطع بأنّ المضاف إليه فاعل أو مفعول به في معناه. فإنّ قلنا: "أحبّ أكل الخبز" فإنّ الخبز لا يمكن إلاّ أن يكون مفعولا به ومن مفسّرات القول: "أحبّ أن آكل الخبز". وإنْ قلنا: "سرّني أن قام أخوك"[799]. وإمكان القطع بأنّ المضاف إلى المصدر فاعل أو مفعول تحدّده اعتبارات تركيبيّة ومعنويّة فمن التّركيبيّة مثلا أنّ المصدر المتّصل بالفعل اللازم لا يمكن إلاّ أن يضاف إلى فاعله إذ لا مفعول به ممكنا له، ومن الاعتبارات المعنويّة أنّ بعض المصادر وإن اتّصلت بأفعال متعدّية تختلف معاني إضافتها وفق علاقتها المعنويّة الممكنة بالمضاف إليه. فليس كلّ كلام قابلا لأن يكون فاعلا لكلّ مصدر ولا كلّ كلام قابلا لأن يكون مفعولا به لكلّ مصدر. ولا يجوز أن نفسّر: "ما أعسر جني الزيتون" بأنّ الزيتون هو الجاني ولا أن نفسّر: "ما أعسر جني الزيتون" بأنّ الزيتون هو الجاني ولا أن نفسّر: "أسعدني نجاح زيد" بأن زيدا هو المفعول.

بيد أنّنا قد نجد في بعض الأحيان مركّبات إضافيّة رأسها مصدر أمّا المضاف إليها فيلتبس في معناه بين الفاعل والمفعول. وبديهيّ أنّ المصادر المعنيّة بهذا الالتباس متّصلة بالضّرورة بأفعال متعدّية من جهة ويقبل المضاف إليها معنويّا الفاعليّة والمفعوليّة من جهة أخرى. فإنّ قلنا: "يعجبني قتل عليّ" فيجوز أن تفسّر الجملة تفسيرين:

-"يعجبني قتل عليّ" كلام يفيد "يعجبني أن يقتل عليٌّ". فيكون المضاف إليه على معنى الفاعل.

-"يعجبني قتل عليّ" كلام يفيد "يعجبني أن يقتل فلان عليّا". فيكون المضاف إليه على معنى المفعول به.

وهذا الصّنف من تعدّد المعنى موجود في القرآن أشار إليه المفسّرون في قول الله تعالى مثلا: "يا أيُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعة شيءٌ عظيمٌ" (الحج1/22). فقد قال الزّمخشري: "لا تخلو "الساعة" من أن تكون على تقدير الفاعلة لها كأنّها هي الّتي تزلزل الأشياء... فتكون الزّلزلة مصدرا مضافا إلى فاعله أو على تقدير المفعول فيها على طريقة الاتّساع في الظّرف وإجرائه مجرى

---

[797] شرح المفصّل ج2 ص118.
[798] المصدر السّابق ص119.
[799] المقتضب ج1 ص14.

المفعول به"[800]. ونجد وجه التعدّد نفسه في قوله تعالى: "...وأَقِمِ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ..." (العنكبوت 45/29). فيجوز أن يكون المعنى "ذكر الله لكم أفضل من ذكركم له، أضاف المصدر إلى الفاعل"[801]، ويجوز أن يكون المعنى: "ذكر الله في الصّلاة أكبر من الصّلاة وهذه كلّها من إضافة المصدر إلى المفعول"[802].

ت-**الاختلاف في معنى التمييز:**

قد يصلح تمييز النّسبة لأن يكون "نفسه ومتعلّقة نحو طاب زيد أبا يجوز أن تريد بأبا نفس زيد وأن تريد أباه" وقد يصلح التّمييز "أن يكون صفة نفسه وصفة متعلّقة نحو طاب زيد أبوّة يجوز أن يكون المعنى طاب أبوّته لغيره أو طاب أبوّة أبيه"[803]. وفي الحالتين يقبل معنى القول الماصدقيّ التعدّد.

ث-**الاختلاف في تعلّق الفعل "قال" بمعموله:**

يختلف معنى هذا التعلّق وفق استعمالين لفعل "قال" الأوّل استعماله "للإخبار عن القول" والثّاني استعماله "لحكاية القول"[804]. ففي الحال الأولى يكون الكلام بعد "قال" مفعولا "عاديّا" شأن: "قال زيد شعرا"، وفي الحال الثّانية يكون الكلام بعد القول مقولا للقول شأن المثال: "قال زيد: "أريد خبزا". ولمّا كان كلّ كلام تال لفعل "قال" قابلا لأن يكون مقول قول فإنّ اللالتباس بين الاستعمالين لا يرتفع إلاّ إذا كان معمول قال غير قابل معنويّا لأن يكون مفعولا للفعل. فلئن جاز أن نفسّر المثال السّابق "قال زيد شعرا" بأنّ كلمة: "شعرا" مقول قول وبذلك يجوز تعدّد معنى تعلّق قال بمعموله فإنّه لا يجوز أن نفسّر الفعل قال في: "قال زيد دجاجة" إلاّ بأنّه لحكاية القول ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكون للإخبار عن القول أي لا يمكن ان يكون قابلا لتعدّد المعنى.

أمّا قول الله تعالى: "ولَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا" (النساء 73/4) فهو قابل لتعدّد المعنى المذكور إذ يجوز أن يكون القول: "كأن لم تكن بينكم وبينه مودّة" في محلّ نصب على الحال من الضمير المستكن في ليقولنّ وبذلك يكون الفعل "قال" قد استعمل للإخبار عن القول، ويجوز أن يكون القول نفسه مقول قول منصوبا على الحكاية[805].

---

(800) الكشّاف ج3 ص24.
(801) أحكام القرآن ج3 ص1475.
(802) السّابق، الصفحة السّابقة.
(803) شرح الكافية ج1 ص220.
(804) أصول تحليل الخطاب ج2 ص622.
(805) النهر المادّ ج1 ص480.

الفصل الثّالث: أسس تعدّد معنى القول الضّمنيّ الوضعيّ: مسألة الاقتضاء

نشدنا في هذا الباب الوقوف على أسس تعدّد المعنى الوضعيّ في القول غير أنّ ما وقفنا عليه في الفصلين السّابقين هو المعنى الوضعيّ الظّاهر وهو وإن كان الأكثر شيوعا لا ينفي وجود معنى وضعيّ ضمنيّ على الباحث الوقوف عليه. والمعنى الوضعيّ الضمنيّ هو ذاك الّذي لا تصرّح به الوحدات اللغويّة مباشرة ويُتوصّل إليه عبر الاستدلال (inférence). والاستدلال عمليّة ذهنيّة تقوم على المرور من حكم إلى آخر. وفي مجالنا يقوم الاستدلال على المرور من معنى أوّل ظاهر للقول إلى معنى آخر ضمنيّ له استنادا إلى مقام القول وسياقه ووفق قوانين الاستنتاج أو الاستقراء. والاستدلال نوعان، استدلال ضروريّ مستقلّ عن مقام القول واستدلال ممكن متّصل بمقام القول[806]. والمعنى الضمنيّ الوضعيّ لا يعدو أن يكون المقتضى (présupposé) والمعاني الماصدقيّة الواردة على المجاز. فالمعاني المجازيّة من الاستدلال الممكن، أمّا المقتضى فهو من الاستدلال الضّروريّ. وهو المعنى الضمنيّ الوضعيّ الوحيد.

والمقتضى: "هو الّذي لا يدلّ عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ"[807]. والمقتضى ضرورة مطلقة لا شرطيّة إذ هو كلّ ما يُستنتج من القول ماصدقيّا دون أن يكون منطوقا وذلك مهما تكن "خصوصيّات إطار القول"[808]. فالقول: "ركب أخي سيّارته" يقتضي ضرورة أنّ للمتكلّم اخا وأنّ لهذا الأخ سيّارة وذلك مهما يكن سياق القول ومقامه[809].

وضرورة المقتضى "ليست ضرورة منطقيّة أو إجرائيّة بل ضرورة داخليّة للخطاب، ضرورة ينشئها المتكلّم بكلامه نفسه منشئا انطلاقا منها خطابا يمثّل المقتضى ميثاقه (le charte)"[810]. ومن هنا لا يهمّنا إن كان المتقبّل عارفا بالمقتضى مسبّقا – قبل القول- أم لا، ولا يهمّنا صدق المقتضى أو كذبه. وسنناقش هذه المسائل في حينها غير أنّ ما يفيدنا الآن أمران:

-تأكيد أنّ المقتضى معنى من المعاني الماصدقيّة الوضعيّة للقول، لا يفترق عن المنطوق إلاّ في كونه ضمنيّا على حين أنّ المنطوق ظاهر.

-تأكيد أنّ المقتضى هو معنى ماصدقيّ غير قابل للتعدّد اعتباريا ومن ثمّ غير متعدّد إجرائيّا. ذلك أنّ كلّ مقتضى إنّما هو ضرورة واحدة للقول متحقّقة غير ممكنة في حين أنّ التعدّد لا يحصل بالضّرورة بل فحسب بالإمكان، إمكان دلالة

---

(806) ورد رأي مارتن هذا في. L'implicit, p-24

(807) كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص 1238.

(808) L'implicite, p-24

(809) نستثني طبعا عناصر المقام العامّة التّتي تبيّن أنّنا بشر نتخاطب بلغة لها قوانينها المعيّنة – ومنها قانون الاقتضاء- ولها منطقها الدّاخليّ المخصوص. فهذا المقام ممّا لا يمكن الخروج عنه في الاستعمالات اللغويّة الماصدقيّة إلاّ في بعض ضروب المجاز.

(810) Dire et ne pas dire, p94.

القول ذاته على أكثر من معنى من نفس الصّنف. فقد تتعدّد المقتضيات في القول الواحد على أنّ كلّ واحد منها لا يدلّ إلاّ على معنى واحد أي إنّ كلّ معنى اقتضائيّ لا يمكن أن ينفيه معنى اقتضائيّ آخر يعوّضه بينما يمكن أن يعوّض معنى قول ماصدقيّ ظاهر معنى آخر –للقول نفسه- مخالفا للمعنى الأوّل.

المعنى الاقتضائي إذن لا يتعدّد وهذا ما يتأكّد في اللغة وفي بعض الأمثلة من القرآن شاملا جميع أنواع المقتضى:

المبحث الأوّل: المقتضى المعجميّ:

وهو الّذي تحمله الوحدة المعجميّة في ذاتها. فأنت إذ تقول: "انقطع زيد عن التّدخين" – وهو مثال شائع في كتب اللسانيات- تعمد إلى فعل "انقطع" الّذي يقتضي بالضّرورة أنّ زيدا كان يدخّن. وهذا شأن وحدات معجمية أخرى شأن "وافق" أو "رفض" وهما يقتضيان أنّ أمرا مّا عرض على المسند إليه الفعل ليصحّ منطقا رفضه له أو موافقته عليه. وفي هذا الإطار يندرج المثال الّذي ذكره الجرجاني عند تعريفه المقتضى: "فتحرير رقبة... مقتض شرعا كونها مملوكة إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم. فيزاد عليه ليكون تقدير الكلام: فتحرير رقبة مملوكة"[811]. ذلك أن فعل حرّر يقتضي معجميا أن يكون المحرّر غير حرّ.

ونحن نرى مع الأستاذ صولة "أنّ معجم أيّ لغة من اللغات... يمكن أن يقوم... على جدولين مختلفين: جدول الكلمات الّتي لمعانيها مقتضى معجميّ وجدول الكلمات الّتي ليس لها ذلك"[812]. وقد أشار المؤلّف نفسه إلى ما اعتبره أكثر الكلمات الحاملة مقتضيات معجميّة تواترا في القرآن وهي: الله والكافرون والمؤمنون وما في معانيها[813]. ورغم أنّ تحديد عناصر الجدولين اللذين ذكرهما الأستاذ صولة تحديدا دقيقا يفترض النّظر في كلّ كلمات اللغة فإنّنا لاحظنا أنّ بعض الكلمات الحاملة مقتضيات معجمية قابلةٌ للتّصنيف وفق أنواع. فمنها الأفعال الواردة على وزن أفعل وفعّل والمفيدة معنى تعدية الفعل إذ هي تقتضي معجميا معنى الفعل اللازم قبل تعديته: ومن ذلك أن القول: "أفرح زيد أمّه" يقتضي بالضّرورة المعجميّة أنّ أمّ زيد قد فرحت.

على أنّ المقتضى المعجميّ ليس في نظرنا أكثر أنواع المقتضى شيوعا خلافا للمقتضى الوجوديّ الشّائع في القول.

المبحث الثاني: المقتضى الوجوديّ:

هو ما يقتضي القول وجوده دون أن يكون منطوقا. وقد كان منطلق الاهتمام بالمقتضى الوجوديّ في البحوث المنطقيّة الغربيّة الحديثة إشارة فريغ إلى المقتضى – وإن لم يتبلور المصطلح وقتئذ- في مثاله الشهير: "إنّ مكتشف شكل

---

[811] الشريف الجرجاني: التعريفات، بيروت، دار الكتب العلميّة 1988 ص226.

[812] الحجاج في القرآن ج1 ص94.

[813] السّابق، الصفحة السّابقة.

المدار الإهليجي (elliptique des orbites la forme planétaires) مات معدما"[814]. فهذا المثال يقتضي وجود مكتشف للشّكل المذكور. وهذا شأن القول: "سافرت ابنتي إلى فرنسا" الّذي يقتضي أنّ للمتكلّم ابنة.

على أنّ مفهوم المقتضى الوجودي يتّسع عندنا ليشمل ما يسمه البعض بالمقتضى البرغماتيّ. وقد عرّفته أوركيوني بقولها: "نعتبر ضمن المقتضيات البرغماتية كلّ المعلومات الّتي يحملها قول مّا والّتي تتعلّق بشروط نجاحه... ممّا يكون تحقّقه واجبا حتى يبلغ عمل القول... غايته التأثيرية"[815]. وأشار الأستاذ صولة إلى تعريف بول لاريا له بأنّ "الكلام يقتضي برغماتيا أنّ مقامه مطابق له"[816]. وهذا ما يفيد أنّ الكلام يقتضي وجود المقام الّذي يلائمه. ولنوضّح إدراجنا المقتضى البراغماتي ضمن المقتضى الوجوديّ ننظر في مثال فلمور: "افتح الباب" وهو مثال لم يقلّ فرط استشهاد اللسانيين به عن فرط استشهادهم بمثال انقطاع زيد عن التّدخين. فالقول: "افتح الباب" يقتضي فيما يقتضيه وجود باب مغلق ووجود آمر في موضع لأن يأمر المتقبّل ووجود متقبّل قادر على تفكيك مضمون القول الأمر... وهذه كلّها عناصر يقتضي القول وجودها لا تختلف عن المقتضى الوجوديّ "الكلاسيكي" إلاّ في أنّ ما يقتضي الأوّل وجوده عناصر متّصلة بمضمون القول القضويّ وأنّ ما يقتضي الثّاني وجوده عناصر تتّصل بالخصائص المقاميّة التي تمكّن من تحقيق المعاني المقصودة بالقول. فوجود الباب المفتوح مقتضى وجودي قضويّ ووجود الآمر والمأمور مثلا مقتضى وجوديّ مقصود بالقول.

وقد كان المقتضى الوجوديّ مدار مسألة منطقيّة هامّة تتّصل بالقيمة الماصدقيّة للقضيّة التي يكون مقتضاها الوجوديّ كاذبا. ومثّل القول: "ملك فرنسا أصلع" منطلقا لقراءات مختلفة من رسّل وستراوسن وسواهما. لكنّ هذا التّناول المنطقي لا يفيدنا من الوجهة اللسانية للبحث في تعدّد المعنى إذ ضرورة المقتضى كما أسلفنا ضرورة داخل القول. ومفهوم اقتضاء قول مّا-قضويّا أو برغماتيّا- لوجود شيء معيّن لا يعني وجود ذلك الشّيء ضرورة في الواقع المادّي، فكما يجوز أن يكون المقتضى من المنظور المرجعيّ موجودا في الواقع الماديّ- وهذا الغالب في الاستعمال- فإنّه يجوز أيضا أن يكون موجودا في واقع متخيّل هو واحد من العوالم الممكنة وهذا شأن قولك: "قتل علي بابا الأربعي لصّا". وقد يكون الواقع المتخيّل واحدا من تصوّرات المتكلّم فذاك الّذي يقول: "افتح الباب" والباب مفتوح يظنّ بالضّرورة أنّ الباب مغلق في الواقع إذ فيما عدا ذلك أي إذا كان المتكلّم عارفا أنّ الباب مفتوح وقال: "افتح الباب" فإنّ الكلام يخرج عن كونه

---

[814] Ecrits logiques et philosophiques, p-115.

[815] L'implicite, p-36.

[816] الحجاج في القرآن ج1 ص 107.

وضعيّا إلى كونه مجازيّا ممّا نعرض له في الباب الثّاني من هذا القسم الأوّل أو إلى كونه كلام حمقى ومجانين ممّا نعرض له في القسم الثاني من البحث ضمن المعنى التّأويليّ. أمّا إذا كان القول خبريّا واعتمد المتكلّم مقتضى وجوديّا يعرف عدم وجوده في الواقع فإنّ الكلام يخرج عن كونه وضعيّا إلى كونه مجازيّا أو كلام حمقى شأن المثال السّابق وينضاف إليه إمكان كونه كلاما كاذبا وهو أيضا من مسائل المعنى التّأويليّ.

وأبرز فرق بين تناول المناطقة للمقتضى الوجوديّ وتناول اللسانيّ له أنّ المناطقة لا يهتمّون بالمقتضى الوجوديّ إلاّ من منظور القيمة الماصدقيّة للقضيّة وهي قيمة لا تتحقّق –إيجابا أو سلبا- إلاّ بوجود المقتضى فعلا في الواقع. وقد كان إمكان عدم وجوده واحدا من دوافع كواين إلى محاولة تجاوز الأعلام في اللّغة المنطقيّة فهو يرى أنّك إذا قلت: "بيغاز (Pégase) حصان الميثولوجيا الإغريقية المجنّح غير موجود" وقعت في تناقض إذ قولك "بيغاز" يقتضي شأن الأعلام جميعها الوجود والوحدانيّة (l'unicité)، وأنت حينئذ تقرّ في المثال المذكور بعدم وجود شيء موجود. أمّا المنظور اللسانيّ فيؤكّد لنا أنّ القول السّابق ليس تناقضا إذ اقتضاء الكلام لوجود بيغاز لا يفيد بالضّرورة وجوده في واقعنا ومن ثمّ فهو لا ينفي وجوده في واحد من العوالم الممكنة وهو عالم الأساطير اليونانية شأن وجود حمراء حمراء والذّئب أو على بابا والأربعين لصّا في عالم آخر من العوالم الممكنة، وبذلك لا يكون نفي وجود بيغاز في الواقع تناقضا إذ الإثبات والنّفي يتعلّقان بوجود شيء واحد في عالمين مختلفين(817). وقس على ذلك ما أسلفناه من قول متكلّم مّا: "افتح الباب" والباب مفتوح، لذلك أنّ الباب في عالم المتكلّم التصوّري غير مفتوح وإن كان مفتوحا في الواقع.

بهذا إذن تأكّد لنا ضرورة "العدول عن تعريف مقتضيات القول بأنّها الشّروط الّتي تمكّنه من الحصول على قيمة ماصدقيّة"(818). وتأكّد لنا أنّ المقتضى الوجوديّ –برغماتيّا كان أو قضويّا- ضرورة لغويّة لا يمكنها أن تتعدّد من حيث هي معنى.

وقد أشار مفسّرو القرآن إلى بعض المقتضيات الوجودية الّتي لم يُختلف فيها شأن مقتضى وجودي قضويّ جسّمه الزّمخشري في تفسيره قول الله تعالى: "فيهنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْف لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلاَ جَانٌّ (الرحمان56/55) إذ قال: "لم يطمث الإنسيّات منهنّ أحد من الإنس ولا الجنّيات أحد من الجنّ، وهذا دليل على أنّ الجنّ يطمثون كما يطمث الإنس"(819).

---

(817) التّناقض "هو اختلاف تصوّرين أو قضيّتين بالإيجاب والسّلب" المعجم الفلسفي ج2 ص349. لذلك لا يعدّ القول: "بيغاز موجود في عالم الأساطير وغير موجود في عالمنا" متناقضا.

(818) Dire et ne pas dire, p-100.

(819) الكشّاف ج4 ص54.

المبحث الثالث: المقتضى المنطقيّ:

هو ما يسند في تحديده-أي في إخراجه من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل- إلى المعارف المنطقيّة. وأشكال ظهور هذا الصّنف من المقتضى في اللغة كثيرة لا يمكن حصرها، لذلك نكتفي بالإشارة إلى بعضها:

I-الاستدلال المباشر:

و"هو استنتاج قضيّة من قضيّة أخرى استنادا إلى قوانين الفكر الأساسيّة"[820].

ولهذا الاستدلال أشكال مختلفة نكتفي بالتّمثيل لبعضها لكثرتها وتعقّدها:

+ فمنها أنّ وجود المتضمَّن يقتضي بالضّرورة المنطقيّة وجود المتضمَّن، فالقول: "جاء الرجل" يقتضي بالضّرورة أنّه قد جاء إنسان. على أنّ العكس غير لازم. لذلك أكّد الغزالي: "أنّ الأخصّ إذا كان موجودا كان الأعمّ واجب الوجود، فإذا وجد السّواد فقد وجد اللون وإذا وجد الإنسان فقد وجد الحيوان"[821]. ويعبّر إيكو عن المعنى نفسه مقرّرا أنّنا "نستطيع من النّوع أن نخبر بالضّرورة عن الجنس بينما لا يمكننا من الجنس أن نخبر عن النّوع"[822]. ولا شكّ في أنّ هذا الإخبار –ومن ثمّ الاقتضاء- مطلق نظريّا نسبيّ إجرائيا إذ ضبابيّة المقولات الّتي أسلفناها تعسّر أحيانا القطع بعلاقة التّضمّن.

فالرّازي مثلا ينطلق من قول الله تعالى: "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ..." (البقرة 40/2) ليقرّر أنّ إنعام الله على بني إسرائيل هو إنعام منه على الكفّار[823]، وهذا يفترض أنّ القول "بني إسرائيل" متضمّن لكفار ومن ثمّ أنّ القول "بني إسرائيل" يقتضي القول "كفّار". أنّ شبيه هذا "الاقتضاء"[824] غدا مشكوكا فيه عند تفسير قول الله تعالى: "ولاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنُ ولأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَة وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ..." (البقرة 221/2) فقد اختلف المفسّرون في اعتبار أهل الكتاب من المشركين أي اختلفوا في اعتبار القول "من أهل الكتاب" مقتضيا للقول. "مشرك"[825]. ونحن مدركون لبعض الخفايا الاجتماعيّة الّتي قد تفسّر اختلاف الموقفين، لكنّنا نؤكّد أيضا أنّها خفايا ما كان لها أن تتجسّم لولا الأسّ اللغويّ الضّبابيّ.

على أنّ هذه الضّبابيّة تكاد تزول إذا أثبت القول علاقات تضمّن ثابتة شأن وجود برج إيفل في باريس مثلا. فالقول المثال الّذي ذكرته أوركيوني: "صعدت

---

[820] مدخل إلى علم المنطق ص118.

[821] أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، القاهرة، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر 1964، ص48.

[822]Sémiotique et Philosophie du langage, p-95.

[823] يقول: "وهذا نصّ صريح في أنّ الله تعالى أنعم على الكافر إذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفّار مفاتيح الغيب مج2 ج3 ص33.

[824] قلنا "شبيه" لأنه ليس من المسلّم به أن الكلمتين: "مشركون" و"كفّار" مترادفتان. وإن كان ابن عاشور يؤكّد أنّ "والذين كفروا" شائع في اصطلاح القرآن أن يراد به المشركون" التّحرير والتّنوير مج1 ج1 ص101.

[825] السّابق مج3 ج6 صص 63/62.

إلى برج إيفل" يقتضي "لقد ذهبت إلى باريس". وتؤكّد الباحثة أنّ هذا القول: "خبر مقتضى بما أنّه يقوم على شرط لازم"[826].

ولئن كان الضّرب الأوّل من "الاقتضاء" المنطقيّ قائما أحيانا على الضبابيّة ومن ثمّ مشكوكا في كونه اقتضاء إذ الاقتضاء ضروريّ فإنّ سائر أصناف الاستدلال المنطقيّ التي نعرض لها محقّقة لشروط الاقتضاء إن في حضور السّور أو في غيابه:

-في حضور السّور:

قضية كليّة موجبة تقتضي جزئيّة موجبة: القول "كلّ إنسان فان" يقتضي القول: "بعض الناس فانون".

قضية كليّة موجبة تقتضي نقيض الجزئيّة السالبة: القول "كلّ إنسان فان" يقتضي القول: "ليس هناك بعض من الناس غير فانين".

قضيّة كليّة سالبة تقتضي قضية جزئيّة سالة: القول "كل الناس ليسوا مجانين" يقتضي القول: "بعض الناس ليسوا مجانين".

قضية كليّة سالبة تقتضي نقيض الكليّة الموجبة: القول: "كلّ الناس ليسوا مجانين" يقتضي القول: "ليس كلّ الناس مجانين"...

-وعند غياب السّور يقوم الاقتضاء على مبادئ منطقيّة مختلفة منها أنّ التّقرير بأمر مّا هو نفي لنقيضه، ويمكن القول إنّ ذلك المنفيّ الغائب مقتضى منطقيّ للقول. ومن هذا المنظور يجوز أن يكون القول: "إنّه ميّت" مقتضيا منطقيّا لـ"إنّه ليس حيّا"[827]. على أنّه يجب التّأكيد أن شكل المقتضى هذا خاص بالنّقيض لا بالضدّ[828]. لذلك لا نوافق الأستاذ ميلاد في قوله إنّ "الأمر بفعل الشّيء على وجه مخصوص يقتضي النّهي عن غيره حتما كما أنّ النّهي عن أمر مخصّص يفهم منه الأمر بما يناقضه. فقولك: كل السّمك الطريّ، يقتضي مفهوما يتمثل في النّهي عن مخصّص يفهم منه الأمر بما يناقضه. فقولك: كل السّمك الطّريّ لا يقتضي في ذاته أيّ نهي عن أكل غير السّمك الطريّ إلاّ إذا أضاف المتكلّم كلمة "فحسب" مثلا أو ما في معناها. وهذا المثال شائع معناه الاستدلاليّ في الاستعمال حتى غدا شبيها بالاقتضاء، ولعلّه يذكّرنا بالأمثلة الّتي أوردتها أوركيوني تحت عنوان "الانزلاق من الشّرط الكافي إلى الشّرط اللازم" من ذلك –والمثال لدكرو- أنّه لو قيل لأحد الأطفال: "إذا لم تعمل بجدّ فإنّك ستبقى في المنزل"، فإنّ هذا القول لا يقتضي نقيضه وهو: "إذا عملت بجدّ فلن تبقى في المنزل" ومع ذلك فإنّ الطّفل

---

[826]L'implicite, p-190.

نتحدّث عن برج إيفل في عالمنا هذا لا عن برج إيفل الممكن وجوده في عوالم ممكنة اخرى شأن ذلك الّذي أشار إليه كريبكه. انظر. La philosophie analytique, p-115.

[827] ومن هنا يكون قول الله تعالى: "...لا يمُوتُ فيها ولا يحْيَا" (طه74/20) – (الأعلى 13/87) قولا قائما بالضّرورة على المجاز وإلاّ كان قولا كاذبا أو متناقضا أو خاضعا لقوانين مختلفة عن القوانين الموجودة في عالمنا.

[828] الفرق بين الضدّين (contraires) والنقيضين (contradictoires) أنّ النّقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم... على حين أنّ الضدّين لا يجتمعان ولكن يرتفعان "المعجم الفلسفي ج1 ص755).

الّذي يعمل بجدّ ثمّ لا يُسمح له بالخروج يشعر بأنّ حقّه مهضوم[830]. فتصوّر الاقتضاء هنا لا يعود إلى مفهوم الضّرورة المنطقيّ بل إلى مفهوم العادة اللغويّة لذلك لا نعتبر النّهي عن أكل السّمك غير الطريّ ولا توهم الخروج من المنزل عند إنجاز العمل بجدّ من المقتضيات. ونقيس على ذلك كلّ ما لم تثبت ضرورة وجوده المنطقية بقطع النّظر عن متغيّرات السّياق والمقام.

II-الاستدلال غير المباشر:

وهو الاستدلال القياسيّ والاستدلال الاستقرائيّ.

1-الاستدلال القياسيّ:

القياس هو "قول مؤلّف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر[831]. والأقيسة أنواع أشهرها تلك الّتي تتألّف من مقدّمتين كبرى وصغرى ومن نتيجة. وليس هذا مجال التوسّع في الأقيسة وأصنافها المختلفة[832] لكنّنا نودّ فحسب بيان إمكان حذف أحد العناصر الثّلاثة المذكورة[833]، فإذا كان ذاك العنصر المحذوف لازما لتماسك القول المنطقيّ بقطع النّظر عن السّياق والمقام عُدّ مقتضى[834]:

مثال1: حذف النتيجة.

وله تجلّيات منطقية متعدّدة نذكر منها:

تجلّ1/

+ أ، أ ب

+ ت أ

فتكون النتيجة مقتضى وهي ت ب.

وهذا ما يجسّه المنطوق التّالي: "كلّ النّساء ناقصات عقل ودين وفاطمة بنت الرّسول امرأة". فهذا القول يقتضي أنّ "فاطمة بنت الرّسول ناقصة عقل ودين"[835].

تجلّ 2:

+ أ بشرط ب

+ (- ب)

---

[830] L'implicite, pp- 180/181.

[831] كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص1190.

[832] يمكن مزيد التوسع في المسألة بالنظر في كشّاف اصطلاحات الفنون ضمن مدخل: "قياس أو في كتاب: مدخل إلى علم المنطق صص244/167.

[833] حذف أحد عناصر القياس يحوّله إلى قياس مضمر ذلك أنّ القياس المضمر هو وفق المناطقة: "القياس الكامل في الذّهن النّاقص في التعبير" علم المنطق ص221.

[834] وهذا خلافا لبعض الأمثلة التي أوردتها أوركيوني –دون أن تدّعي أنها مقتضيات- شأن القول الإشهاريّ: "بدون زبدة تكون الحياة مملّة" وهو قول يفترض –ولا يقتضي- مقدّمة كبرى: "لا بدّ أن تكون الحياة غير مملّة" والمقدّمة الصغرى: "وبدون زبدة تكون الحياة مملّة" ممّا ينتج:"إذن كلوا الزّبدة". فهذا المثال لا يمكن أن يكون قائما على الاقتضاء لاتّصاله الوثيق بسياقه ومقامه.
ومن جهة أخرى نؤكّد ما أسلفناه من أن المقتضى لا علاقة له بالصّدق والكذب لذلك تكون نتائج الأقيسة السفسطائيّة الضروريّة مقتضيات. فالقول: "كلّ الناس يطيرون وليلى إنسان" يقتضي بالضّرورة أنّ ليلى تطير.

[835] على أساس أن س، س (امرأة)، س ناقصات العقل والدين.
+ فاطمة صنف النّساء.
+ إذن فاطمة ناقصات العقل والدين.

فتكون النتيجة مقتضى وهي (- أ)

وهذا ما يجسّمه القول التّالي: "لا تعط زيدا طعاما إلاّ إذا كان جائعا، وزيد غير جائع"، فنتيجة هذا القول المقتضاة هي: "لا تعط زيدا طعاما"[836].

ومن ذلك في القرآن قول الله تعالى: "وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ..." (التّوبة 54/9). وقد أثبت ابن حزم مقتضى القول في الإحكام: "وهذا بيان جليّ على أنّ السّبب المانع من قبول نفقاتهم هو الكفر فإذا ارتفع ذلك ارتفع السّبب المانع من قبول نفقاتهم فإذا ارتفع ذلك السّبب فقد وجب قبول النّفقات. وهذا نصّ القرآن"[837].

تجلّ 3: القياس الشرعيّ:

وهو القائم على "مساواة الفرع للأصل في علّة حكمه"[838] و"وهو عند المنطقيّين إثبات حكم في جزئيّ لثبوته في جزئيّ آخر لمعنى مشترك بينهما مؤثّر في ذلك الحكم"[839].

+ (ب) هي علّة تحريم (أ)

+ كلّ ما يتصف ب (ب) محرّم.

+ ت تتّصف ب (ب)

فتكون النّتيجة مقتضى وهي + إذن ت محرّم.

ومن ذلك في القرآن تفسير قول الله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ..." (النّساء 23/4)، فقد ذهب الرّازي إلى أنّ علّة تحريم الجمع بين الأختين "أنّ الأختيّة قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشّفقة والكرامة وكون إحداهما ضرّة للأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنّفرة الشديدة وبين الحالتين منافرة عظيمة"[840]. ثمّ يقرّر "أنّ القرابة القريبة مانعة من الجمع في النّكاح" وأنّ "هذا المعنى حاصل بين المرأة وعمّتها أو خالتها"[841]، فيكون هذا كلّه مقتضيا حرمة الجمع بين المرأة وبين عمّتها وخالتها. ويؤكّد الرّازي أنّ هذا المعنى مذكور في الآية[842].

مثال2: حذف المقدّمة الكبرى:

---

(836) على أساس أنّ:
+ إطعام زيد بشرط جوعه.
+ (- جوع زيد).
+ إذن (- إطعام زيد).

(837) الإحكام ج5 صص109/108. وعبارة: "نص القرآن" تتّفق مع ما نزعمه من أن المقتضى معنى ماصدقيّ. وأساس الاقتضاء كالآتي:
+ عدم قبول النّفقات بشرط الكفر.
+ (- كفر)
+ إذن (- عدم قبول النفقات) أي قبول النفقات.

(838) كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص 1194.

(839) السّابق ص1343.

(840) مفاتيح الغيب مج 5 ج10 ص45.

(841) السّابق الصفحة السّابقة.

(842) السابق الصفحة السّابقة.

لو افترضنا المنطوق التّالي: "الطّعام الّذي أكلته في منزلكم لذيذ. وهذا يعني أنّ أباك هو الّذي طبخه" فإنّه قول يقتضي: "ما من أحد يطبخ طعاما لذيذا في منزلكم إلاّ أبوك".

مثال3: حذف المقدّمة الصغرى:

ومنه انّ القول التّالي: "أنا أتنفّس لأنّي إنسان" يقتضي أنّ "كلّ الناس يتنفّسون".

2-الاستدلال الاستقرائي:

وهو "تصفّح الجزئيات لإثبات حكم كلّي"[843] وهو تامّ وناقص. التّامّ يقوم على الاستدلال بجميع الجزئيات للحكم على الكلّ، والنّاقص هو أن يستدلّ ببعض الجزئيات للحكم على الكلّ. ولا يدخل ضمن المقتضى إلاّ النتيجة المحذوفة للقول الّذي يقوم على استقراء تامّ فمن ذلك أنّ القول: "لزيد ثلاث سيّارات فقط، سيّارة زيد الأولى فيها عطب وسيّارة زيد الثّانية فيها عطب وسيّارة زيد الثّالثة فيها عطب" يقتضي أن "جميع سيّارات زيد فيها عطب".

وتقريرنا أنّ المقتضى ضرورة وأنّ معناه لا يتعدّد هو تقرير مشروط –في مجال المقتضى المنطقيّ- بعدم تعدّد معاني القول الّذي يستلزم المقتضى. فقد أسلفنا أنّ ضبابيّة المقولة قد تؤدّي إلى الاختلاف في وجود المقتضى. ولا تشذّ عن ذلك سائر إمكانات تعدّد المعنى الماصدقيّ الظّاهر. فقد استند عمر بن الخطاب إلى الاتّساع التركيبيّ بغياب المفعول له في قول الله تعالى: "وَإِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِنِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ..." (التّوبة60/9) فرأى أنّ علّة إعطاء الصدقات للمؤلّفة قلوبهم هي فحسب كسب ودّهم زمن ضعف الإسلام أي إنّ إعطاء الصّدقات للمذكورين مشروطة بضعف الإسلام، فإذا ما ارتفع السّبب بقوّة الإسلام وعزّته اقتضى ذلك ارتفاع الحكم. على أنّ السّبب الّذي افترضه عمر ليس سوى معنى ممكن للقول لم يأخذ به بعض المفسّرين الآخرين فلم يعتبروا القول مقتضيا لنفي دفع الصّدقة للمؤلّفة قلوبهم[844].

وللاختلاف في وجود المقتضى بسبب تعدّد معنى القول مثال آخر فقد اعتبر الطّاهر الحدّاد أنّ إباحة تعدّد الزّوجات مشروطة بالعدل فإذا ما انتفى شرط العدل[845] اقتضى ذلك انتفاء الإباحة. غير أنّ الاختلاف في معنى العدل الماصدقيّ – وقد أسلفنا أسسه- جعل بعض المفسّرين ينفون ذلك المقتضى.

ولئن كان المثالان المذكوران معتمديْن على التجلّي الثّاني لحذف النتيجة (+أ بشرط ب/ +(-ب)/ إذن (-أ)) فإنّ تعدّد المعنى قد يشمل سواه شأن التجلّي الثّالث المتّصل بالقياس الشرعيّ. ومن ذلك أنّ الاختلاف في علّة الحكم –أي بعبارتنا

---

(843) كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص 1229.

(844) أحكام القرآن ج2 صص 955/954.

(845) النساء 129/4.

الاختلاف في المفعول لأجله الممكن نتيجة للاتساع التّركيبي –قد تجسّم مثلا في الاختلاف في علّة تحريم الجمع بين الأختين(846) أو الاختلاف في طرد العلّة أي في التّقرير بأنّ ذلك النّوع من الشّبه يجب به ذلك الحكم"(847) أي بأنّ تلك العلّة على فرض قبولها جدلا علّة كليّة لا جزئيّة(848).

إنّ هذا كلّه يؤكّد أنّ معنى المقتضى لا يتعدّد غير أنّ وجوده قد يكون مختلفا فيه عند تعدّد معنى الأقوال المقتضية له. وبلفظ آخر فالمقتضى لا يتعدّد بكثرة معانيه الممكنة على أنّه قد يكون منطلقا لتعدّد ثنائي مفاده وجود المعنى الاقتضائيّ أو غيابه(849).

الباب الثّاني: أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ الوارد على المجاز

أسلفنا أنّ ورود المعنى الماصدقيّ لقول مّا على الحقيقة يعني دلالة ذلك القول على معناه وفق مواضعة اللغة. وفي مقابل ذلك يكون ورود المعنى

(846) مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص45.

(847) الإحكام مج2 ص 492.

(848) يستند تعدّد المعنى هذا إلى أنّ قياس الواحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة للآخر لعدم اعتقاده بمقدّمات قياسه". كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص1191.

(849) لذلك قد تفيد الأقيسة ذات المقدّمات الخاطئة مقتضيات. فإنّ قلت مثلا: "كلّ القطط كلاب-ونوسة قطّة فإنّ هذا القول يقتضي أنّ نوسة كلب. ولا يمكنك رفض المقتضى إلاّ إذا رفضت مقدّماته أي لا يمكنك نفي المقتضى إلاّ برفض معنى القول الّذي يستند إليه.

الماصدقيّ لقول مّا على المجاز يعني دلالة ذلك القول على معنى ماصدقيّ مخالف لمعناه الوضعيّ.

- مفهوم المجاز:

للمجاز ضوابط مشتركة تحدد هويّته وهي:

أ- المجاز هو نقل للقول من استعماله وفق المواضعة اللغويّة إلى استعمال آخر مخالف لها. فهو نقل للقول عن أصله[850] أي عمّا وُضع له[851] للدّلالة على معنى ماصدقيّ خفيّ. ومن منظور الكلمة الرمزيّة يكون المجاز خروجا بالكلمة من تعيينها لمقولة مّا إلى تعيينها لمقولة أخرى. وقد يشمل المجاز من الكلمات الإشاريّة الأعلام الّتي يشيع اتّصافها بصفة مّا حتى تخرج من دلالتها الوضعيّة على ذات لتدلّ على صفة شأن قولك لشخص سخيّ: إنّك حاتم. ونجد بعض الأقوال الّتي تواتر استعمالها المجازيّ حتى غدا وضعيّا شأن دلالة كلمة المنافق في القرآن. فالأصل في النّفاق أنّه "مأخوذ من نافقاء اليربوع وهو حجر من حجرته يدخل منه إذا أخذ عليه الحجر الّذي دخل فيه فيقال: قد نفق ونافق، شبّه –أي المنافق- بفعل اليربوع لأنه يدخل من باب ويخرج من باب وكذلك المنافق يدخل في الإسلام باللفظ ويخرج منه بالعقد"[852]. ومن منظورنا حالما يصبح معنى الكلمة واردا في المعجم فإنّه يغدو وضعيّا –سواء أكان وضعا أوّل أم وضعا ثانيا- وإن كان في الأصل واردا على المجاز[853].

ب- لا بدّ أن يكون لمعنى القول الماصدقيّ الوارد على المجاز علاقة مّا مع معنى القول الوضعيّ. فهذا المعنى "يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل"[854].

ت- لا بدّ من وجود قرينة تمكّن من اعتبار القول مجازا أي تمكّن من الانتقال من معنى القول الأصليّ إلى معناه الماصدقيّ الوارد مجازا.

إنّ توفّر هذه الشروط الثّلاثة تجعلنا نطلق على معنى مّا أنّه وارد على المجاز وذلك بقطع النّظر عن وسم المتقبّلين له الوسم نفسه[855]. ونؤكّد أنّ هذا المعنى ماصدقيّ وإلاّ أصبحت كل معاني القول التأويليّة مندرجة ضمن المجاز أيضا باعتبارها معاني مخالفة لمعنى القول الوضعيّ بينما هي خارة عن المعنى الماصدقيّ. فإذا سمعنا شخصا يقول: "أنا نابليون بونابارت" واعتبرنا كلامه مجازا

---

(850) أسرار البلاغة ص 365.

(851) مفاتيح العلوم ص 359.

(852) تفسير غريب القرآن ص29.

(853) أشرنا إلى أنّ العلاقة بين المشترك والمجاز علاقة وثيقة ذلك أنّ كثيرا من المشترك ينشأ انطلاقا من تحوّل معنى مجازيّ –نتيجة لتداوله- إلى معنى حقيقيّ. وينضاف ذلك المعنى "الوضعيّ" الجديد إلى المعنى الوضعيّ "الأصليّ" للكلمة فتصبح الكلمة دالّة بالوضع على أكثر من معنى أي تصبح من المشترك. والفرق بين المجاز والمشترك في هذا المستوى فرق زمانيّ لا جوهريّ إذ ما يسمّى مجازا في زمن معيّن يوسم بالمشترك في زمن لاحق. لذلك علينا أن ننتبه قدر الإمكان إلى زمان المعاجم في علاقتها بزمان القول لنميّز بين المشترك وبعض ضروب المجاز.

(854) أسرار البلاغة ص365.

(855) كثيرا ما نجد مفسّري القرآن يسمون المعاني الواردة مجازا وسما آخر كالتأويل مثلا (مفاتيح الغيب مج1 ج2 ص69). وبعضهم يفسّر الأقوال على المجاز دون أن يستعمل كلمة المجاز، وذلك لعدم استقرار المصطلح بعد. (انظر مثلا: معاني القرآن ص47).

فقد يكون معنى كلامه "أنا إمبراطور عظيم" أو "أنا رجل سياسة منفي" في جزيرة بعيدة"... وهذه معان ماصدقيّة ممكنة واردة على المجاز. أمّا إذا اعتبرنا كلامه حقيقة فيمكن أن يكون من معانيه التّأويليّة أنّ المتكلّم مجنون أو أنّه مازح وهذان المعنيان ليسا معنيين ماصدقيّين للقول. وبذلك يكون المعنى الماصدقيّ الوارد حقيقة والمعنى الماصدقيّ الوارد مجازا مجازا حقيقيّين كلاهما بمعنى أنّهما مشتركان في تمكيننا من تعيين ماصدق القول اللغويّ[856]، ذلك أنّه "محال ان يتغيّر حال المعنى في نفسه بأن يكنّى عنه بمعنى آخر وأنّه... لا يتصوّر أن يتغيّر معنى مساواة الرّجل الأسد في الشّجاعة بأن يكنّى عن ذلك ويدلّ عليه بأن تجعله أسدا"[857]. ولا شكّ في أنّ الماصدق الواحد "فلانا" لن يتغيّر سواء وسمته بالرجل البليد أو بالحمار أو بعمرو أي سواء أوردت معناه على الحقيقة أو على المجاز[858]. على أنّنا نؤكّد أنّ المعنى الماصدقيّ الوضعيّ والمعنى الماصدقيّ المجازيّ وإن أحالا على ماصدق واحد فإنّهما قطعا مختلفان في معانيهما التّأويليّة. ونحن نرى رأي الجرجاني في تمييزه بين إيراد المعنى على الوضع وعلى المجاز في الفصاحة أو الجمال أو التّأثير... إذ يقول: "وازن بين قولك للرّجل وأنت تعظه "إنّك لا تجزى على السّيّئة حسنة فلا تغرّ نفسك" وتمسك وبين أن تقول في إثره: "إنّك لا تجني من الشّوك العنب وإنّما تحصد ما تزرع"[859]. ولئن كانت الفروق التأويليّة بين المعنى الوضعيّ والمعنى المجازيّ تهمّنا في القسم الثّاني من البحث فإنّه يجب التّساؤل الآن: "إذا كان موضوع بحثنا المعنى الماصدقيّ وضعيّا كان أو مجازيّا فلم أفردنا المعنى الوارد على المجاز بباب خاصّ؟

إنّ تحديد معنى الكلام الوارد على الوضع مقتصر على تبيّن معناه اللغويّ الوضعيّ في السّياق والمقام. وقد تبيّنا أنّ هذه العمليّة على بساطتها الظّاهرة قد تؤدّي في كثير من الأحيان إلى تعدّد المعنى. أمّا تحديد معنى الكلام الوارد مجازا فيتمثّل في تجاوز المعنى اللّغويّ الوضعيّ إلى المعنى اللّغوي الوضعيّ إلى المعنى الماصدقيّ المقصود[860]. ولذلك كان المجاز ضربا من أضراب الصّورة باعتبارها مشاهدة الشّيء على هيئة شيء آخر[861]. والمجاز عندئذ قائم على مفهوم الاستبدال استبدال التّعبير عن المعنى الماصدقيّ بدوالّ تفيد وضعيّا معنى آخر له مع المعنى الماصدقيّ علاقة بالتّعبير عن المعنى الماصدقيّ بدوّاله الوضعيّة. ويكون تحديد

---

[856] لذلك نؤكّد أنّ اعتماد صفة المجازيّ في لفظ: المعنى الماصدقيّ المجازيّ لا يفيد –حين يكون الكلام مجازا- وجود معنيين ماصدقيّين للقول أحدهما وضعيّ والثّاني مجازيّ بل الصّفة في اللفظ المذكور للكيفيّة لا للماهيّة. وبذلك يفيد المعنى الماصدقيّ المجازيّ: "المعنى الماصدقيّ الوارد على المجاز" ويفيد المعنى الماصدقيّ الوضعيّ: "المعنى الماصدقيّ الوارد بوضع اللغة".

[857] دلائل الإعجاز ص 108.

[858] هذا الموقف يفترض اتّفاقا في تعيين الوارد حقيقة والوارد مجازا ممّا لا يتحقّق دائما.

[859] أسرار البلاغة ص 106.

[860] وإذا عدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي وجاز هو مكانه الذي وضع فيه أوّلا" أسرار البلاغة ص365.

[861] La métaphore vive, p- 269

المعنى الماصدقيّ الوارد مجازا بحثا عن غائب انطلاقا من معنى حاضر. والمعنى الّتي تنام غاضبة" من أجمل التّعابير المجازيّة. فلئن لم يكن مفهوم المعنى المجازيّ الماصدقيّ شأن المعنى الماصدقيّ الوضعيّ لا بدّ أن يكون قابلا للتصوّر الذهنيّ وإلاّ غدت الدائرة المربّعة مجازا وأصبحت "أفكار شومسكي الخضراء الّتي تنام غاضبة" من أجمل التّعابير المجازيّة. فلئن لم يكن ما صدق المعنى مختلفا في وروده على الحقيقة أو على المجاز فإنّ طريقة تعيين ذلك الماصدق تختلف اختلافا كبيرا ممّا ينتج اختلافا في أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ وإمكاناته.

وسنعتمد في هذا القسم كلّه تعريف المجاز الّذي ذكرنا بقطع النّظر عن اختلاف البلاغيّين العرب في الظواهر البلاغيّة الّتي يسمونها بمصطلح المجاز إذ يهمّنا المدلول لا الدّال. ومدلول المجاز يشمل عندنا ما وسم بالمجاز المرسل والمجاز العقليّ والتّشبيه الّذي غاب منه وجه الشّبه والاستعارة والكناية وجلّ الأعمال القوليّة غير المباشرة.

وقد اعتبر جلّ البلاغيّين القدماء المجاز المرسل والمجاز العقليّ من ضروب المجاز[862].واعتبروا الاستعارة مجازا رغم أنّ منهم من رأى "المجاز أعمّ من الاستعارة"[863] ومنهم "من يجعل المجاز كلّه استعارة"[864].

ولم يشمل الاختلاف إلاّ التّشبيه والكناية. ففي موضوع التّشبيه نجد الجرجاني مثلا يحرص على التّمييز بين التّشبيه البليغ والاستعارة على أساس أنّه لا يجوز في التّشبيه ان يظنّ المخاطب معنى القول وضعيّا فهو مجاز ضرورة. فأنت إن قلت "زيد أسد" أو "هذا الرجل سيف صارم على الأعداء" "استحال أن يظن المخاطب وقد صرّحت له بذكر زيد أنّك قصدت أسدا وسيفا"[865]. وفي مقابل ذلك يجوز تفسير كلمة "شمس" في قولك "طلعت شمس" على معناها الوضعيّ أو على المعنى المجازيّ بدلالتها على المرأة الجميلة مثلا.

وفي ما يخصّ الكناية نجد السّكاكي مثلا يخرجها من المجاز إذ "أنّ الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النّجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأوّل مع طول قامته"[866]. وملاحظتها السّكّاكي والجرجاني متماثلتان في كونهما مفيدتين عند الاختلاف في ضرورة الانتقال من المعنى الوضعيّ الظّاهر إلى المعنى الماصدقيّ الوارد على المجاز ولكنّ الملاحظتين متقابلتان اعتباريّا. فالجرجاني يرى أنّ التّشبيه البليغ ليس مجازا لأنّه يجبرك على جواز المعنى الظّاهر الوضعيّ للقول إلى معنى ماصدقيّ مجازيّ

---

(862) المصدر السّابق صص 343-345- مفتاح العلوم صص 363-368 و393-396.

(863) أسرار البلاغة ص28.

(864) عزّ الدين بن عبد السّلام: مجاز القرآن. القسم الأول. طرابلس – منشورات كليّة الدّعوى الإسلاميّة ولجنة الحفاظ على التّراث الإسلامي – ط1 – 1992 ص148.

(865) أسرار البلاغة ص299.

(866) مفتاح العلوم ص403.

خفيّ بينما يرى السّكّاكي أنّ الكناية ليست من المجاز لأنّها لا تجبرك على جواز المعنى الظّاهر إلى معنى ماصدقيّ آخر.

وسنرى أنّ ملاحظة الجرجاني لا تنفي أن التّشبيه البليغ مجاز وملاحظة السّكّاكي لا تنفي أنّ الكناية مجاز وذلك وفق تعريفنا السّالف للمجاز ذلك أنّ التّشبيه البليغ تنطبق عليه شروط المجاز الثّلاثة. فقولك: "زيد أسد" مثلا نقل لكلمة "أسد" من استعمالها الماصدقيّ الوضعيّ الدّالّ على الحيوان المعروف إلى استعمال مجازيّ تدلّ بمقتضاه على المتّصف بالشجاعة[867]. وبذلك يتحقّق مفهوم الاستبدال الّذي أسلفنا إذ باستبدالنا معنى الأسد الظّاهر بالمعنى الماصدقيّ "للشّجاع" نكون قد أنشأنا صورة شاهدنا بمقتضاها شيئا مّا وهو الشّجاع على هيئة شيء آخر وهو الأسد. ونجد علاقة بين المعنى الوضعيّ والمعنى الماصدقيّ المجازيّ هي علاقة شبه. ولم نمرّ من المعنى الأوّل إلى الثاني إلاّ بقرينة مقاميّة مفادها أنّنا نعرف أنّ زيدا المذكور اسم رجل لا اسم أسد[768].

وشروط المجاز الثّلاثة تتجاوز التّشبيه البليغ لتشمل كلّ تشبيه لم يظهر فيه وجه الشّبه أي تشمل وفق مصطلحات البلاغيّين كلّ تشبيه لم يكن مفصّلا. ذلك أنّك إن عوّضت قولك "زيد أسد" بقولك "زيد كالأسد" لم تنف عمليّة الاستبدال بل نفيت فسحب الإمكان النّظري لكون زيد اسما لأسد حقيقيّ. على حين أنّك إن صرّحت بوجه الشّبه وقلت "زيد كالأسد في الشّجاعة" تكون قد صرّحت بالمعنى الماصدقيّ الّذي كان خفيّا وبذلك تنتفي عمليّة الاستبدال.

وسواء رأينا مع الجرجاني أنّ "التّشبيه عامّ والتمثيل أخصّ منه فكلّ تمثيل تشبيه وليس كلّ تشبيه تمثيلا"[869] أو قرّرنا مع ابن الأثير أنّ التّمثيل والتّشبيه شيء واحد[870]فإنّنا في الحالتين – حالة اعتبار التّشبيه متضمّنا التّمثيل أو اعتبارهما متماثلين –ننتهي إلى أنّ التمثيل ينطبق عليه من منظورنا ما ينطبق على التّشبيه. فإنّ صُرّح فيه بوجه الشّبه – شأن قول الرّسول: "مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى" –لم يندرج ضمن المجاز، وإن غاب فيه وجه الشّبه صراحة كان قولا واردا على المجاز. فإذا غاب من التّمثيل المشبّه ووجه الشّبه كقولك: "أراك تقدّم رجلا وتؤخّر أخرى" فهو يكون "على سبيل الاستعارة"[871] ويندرج في المجاز شانها.

---

[867] يقول ابن الأثير مثلا: "ألا ترى أنّ حقيقة قولنا "زيد أسد" هي قولنا "زيد شجاع؟ ضياء الدّين بن الأثير: المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر –بيروت- المكتبة العصرية 1990-ج1 ص78.

[768] هذه المعرفة خاصّة فحسب بالمثال الّذي ذكرنا إذ لا شيء ينفي أن يُطلق اسم العلم زيد على أسد "حقيقيّ".

[869] أسرار البلاغة ص 84.

[870] المثل السائر ج1 ص373.

[871] مفتاح العلوم ص376.

أمّا في باب الكناية فأنت إذا قلت: "طويل النّجاد" فاعتبر السّامع أنّ معناه الظّاهر هو طول النّجاد فحسب كان الكلام واردا على الحقيقة أي مستعملا بالوضع. وإذا اعتبر السّامع أنّ الكلام يجوز معناه إلى معنى ثان هو طول القامة كان القول واردا على المجاز. وفي الكناية لا ينفي إمكان ورود المعنى على المجاز إمكان وروده بمعناه الوضعيّ أي إنّ "الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها"[872] بلبمقامها. غير أنّ هذا التّميّز الجزئي لا ينفي أنّ في الكناية جوازا ممكنا من معنى بالوضع إلى معنى آخر ولا نيفي وجود علاقة بين المعنى الأوّل والمعنى الثّاني ولا ينفي وجود قرينة تمكّن من جواز الأوّل إلى الثّاني. فقرينة المجاز مثلا في عبارة "طويل النّجاد" الواردة في بيت الخنساء الرّثائيّ مقاميّة إذ يُؤبّن الميّت بذكر محاسنه وليس طول النّجاد في حدّ ذاته من الخصال إلاّ إذا اتّصل بصفة محمودة هي صفة طول القامة. على أنّ طول القامة أي المعنى المجازيّ لا ينفي "طول النّجاد" أي المعنى الوضعيّ بل ينضاف إليه. ومن هنا ننتهي إلى أنّ الكناية بدورها تقوم على الاستبدال فهي تكنّي عن المعنى الماصدقيّ أي تخفيه وتستبدل معنى آخر ظاهرا به.

وقد ذهب بعض القدماء إلى اعتبار التّشبيه البليغ والكناية من المجاز. ومن هؤلاء الشّريف الرضي الّذي يعتبر التّشبيه البليغ والكناية استعارة[873] وعزّ الدّين بن عبد السلام الّذي قال: "فإن أتوا باداة التّشبيه كان ذلك تشبيها حقيقيا وإن أسقطوا أداة التّشبيه كان ذلك تشبيها مجازيًّا"[874]. وقد أشار ابن الأثير إلى بعض من "قد خلط الاستعارة بالتّشبيه المضمر الأداة ولم يفرّق بينهما"[875] وذهب هو نفسه إلى أن "كلّ كناية استعارة"[876].

وواضح ممّا سلف أنّنا في تعريفنا للمجاز نعتمد النظريّة الاستبداليّة غير أنّ الاستبدال ليس بالضّرورة استبدال كلمة بكلمة من المنظور الجدولي[877] بل هو استبدال طريقة في التّعبير عن معنى مّا بطريقة أخرى أو هو استبدال لفظ لمعناه الوضعيّ علاقة بمعنى القول، باللفظ المتواضع عليه للدّلالة على معنى مّا أي إنّنا ننطلق من "أنّ كلّ مجاز فله حقيقة"[878].

معنى أ: يتشكّل عبر اللفظ "ب" بشرط أن يكون لمعنى اللفظ "ب" علاقة مع معنى اللفظ "أ"= استعمال مجازيّ.

وليس مشروطا أن يكون اللفظ "ب" كلمة بل قد يكون مركّبا أو جملة أو مجموعة من الجمل. ولم نشر إلى حدّ الآن إلى استبدال الجمل بالجمل لأنه الأقلّ

---

(872) السّابق ص403.

(873) الشّريف الرّضي: تلخيص البيان في مجازات القرآن –القاهرة- دار إحياء الكتب العربيّة 1955 ص127.

(874) مجاز القرآن صص 293-294.

(875) المثل السائر ج1 ص369.

(876) المصدر السّابق ج2 ص 185.

(877) تصوّر الاستبدال هذا واضح في La métaphore vive, p-198

(878) المستصفى ج1 ص344.

وورودا تحت مصطلح المجاز عند القدماء وعند بعض المحدثين. وهو لذلك يحتاج إلى تفسير إيراده ضمن المجاز.
لقد أشرنا إلى أنّ للجملة معاني مقصودة بالقول ومعاني قضويّة. وبيّنا أن دلالة القول على أصناف مختلفة من المعاني المقصودة بالقول غالبا ما يدخل في باب الاشتراك، شأن دلالة الاستفهام على الأمر مثلا. أمّا دلالة المعنى القضويّ الوضعيّ لجملة مّا على معنى قضويّ آخر –بقطع النّظر عن تحوّل المعنى المقصود بالقول أو لا- فإنّه يدخل في باب المجاز لأنّه يحقق شروط المجاز الثّلاثة.
ولنأخذ مثالا على ذلك قول شخص مّا: "الغرفة باردة" في غرفة شبّاكها مفتوح فإنّ هذا القول قد يدلّ على معناه الوضعيّ وقد يُنقل إلى معان أخرى مثل: "أغلق الشبّاك" أو "أعطني معطفي" أو "هيّا نخرج من هنا" إلخ...[879].ولا شكّ في وجود علاقة بين القول الأوّل والقول الثّاني فيمرّ المتقبّل من الأوّل إلى الثّاني عبر الاستدلال. ولا بدّ من وجود قرينة تمكّن من الانتقال من معنى القول الأوّل إلى معناه الثّاني. وبذلك لا شيء يمنع من تسمية المعنى الأوّل معنى وضعيّا والمعنى الثّاني معنى مجازيّا، وهذا ما أثبتته أوركيوني عندما اعتبرت البحث في الأعمال المقصودة بالقول "الفرعيّة" بحثا في المجاز المقصود بالقول[880]. غير أنّنا نخالفها في حصرها المجاز في الأعمال المقصودة بالقول إذ أنّ القول لا يصبح مجازيّا عندنا إلاّ إذا دلّ مضمونه القضويّ على معنى آخر سوى معناه الوضعيّ وعندئذ قد يتحوّل المعنى المقصود بالقول في أغلب الأحيان من دلالة مّا في المعنى الوضعيّ إلى دلالة أخرى في المعنى المجازيّ، لكنّ هذا التحوّل غالب وليس لازما. ففي المثال السّابق تحوّل المعنى المقصود بالقول من الخبر إلى الطّلب غير أنّ المجاز ليس مشروطا بذاك التحوّل. فقولك: "الغرفة باردة" قد يفيد مجازا: "لقد بدأ فصل الشّتاء" وكلا القولين يفيد معنى مقصودا بالقول واحدا هو الخبر.
ومن جهة أخرى نؤكّد ما أسلفناه من انّنا لا نعتبر دلالة صيغة لغويّة واحدة على معنى قضويّ واحد وعلى أكثر من معنى مقصود بالقول مجازا بل تدخل هذه الدّلالة في باب الاشتراك. لذلك لا نوافق أوركيوني في وضعها المثالين التّاليين في نفس المستوى:
1-"لا يدخّن هنا" وقد يفيد "لا تدخّن".
2- "أنا جائع" وقد يفيد "تعال لتتغدّى"[881].
ومن منظورنا يكون المثال الأوّل دالاّ على معنى وضعيّ إذ أسلفنا أنّ الخبر قد يفيد النّهي فيما يفيد من معان مقصودة بالقول تحدّدها اللغة بالوضع[882]. أمّا

---

(879) هذه الأقوال شأن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها بل بمقامها.
(880)L'implicite, pp-79/91.
(881)L'implicite, p66.
(882) نذكّر بالمثال: "لا يمسّه إلاّ الْمُطَهّرُون (الواقعة79/56)

المثال الثّاني فله معنى مجازيّ فله معنى مجازيّ لاختلاف المضمون القضويّ بين الجملة الأولى والجملة الثّانية.

وهذا الضّرب من المعاني المجازية يندرج ضمن ما وسمته أوركيوني بالمجاز المتّسع مميّزة إيّاه عن المجاز الكلاسيكيّ[883] أو بالمجاز البرغماتيّ مميّزة إيّاه عن المجاز الدّلاليّ[884]. ولا نرى فرقا نظريّا بين ضربي المجاز. فكلاهما يقوم على الاستدلال وسيلة للمرور من المعنى الأوّل الوضعيّ إلى المعنى الثّاني المجازيّ في سياق ومقام مخصوصين. فمثلما يتبيّن المتقبّل عند نظره في القول: "أنت أسد تصارع الأعداء" في علاقته بالمقام، أنّ المقصود ليس أسدا حقيقيا ويستدلّ من المعنى الوضعيّ في مقامه أنّ المعنى المجازيّ إسناد صفة الشجاعة إلى المخاطب، فإنّ المتقبّل قد يتبيّن عند سماعه القول: "الطّقس ممطر" في علاقته بالمقام أنّ المقصود ليس إثبات هطول المطر ويستدلّ بالنّظر في القول في مقامه أنّ المعنى المجازيّ هو الاعتذار عن الخروج، فلا وجود لمجاز خارج السّياق والمقام.

ومن جهة أخرى فسواء أكان المجاز برغماتيا أم دلاليّا فإنّ العلاقة بين المعنى الوضعيّ الأوّل والمعنى المجازيّ الماصدقيّ هي دائما علاقة التزاميّة (connotative) وهذا ما يفرض علينا تعريف المعنى الالتزاميّ.

يفيد المعنى الالتزاميّ دلالة اللفظ "على خارج عنه أي عمّا وضع له" بشرط اللزوم الذّهني بينهما[885].

*أصناف دلالة الالتزام:

-من أمثلة دلالة الالتزام الواردة في كتب المنطق دلالة كلمة الشّمس على الضّوء تمييزا لها عن دلالتها على نفس القرص. ولا شكّ في أنّ معنى الضّوء الماصدقيّ ليس معنى الشّمس الماصدقيّ غير أنّ الضّوء معنى لازم للشّمس أو هو من خصائص مقولة الشّمس الجوهريّة إذ لا يمكن تصوّر شمس بلا ضوء. وبعبارة أخرى فإنّ دلالة الشّمس على ضوئها من العناصر الّتي لا يتحقّق معنى الشّمس الماصدقيّ إلاّ بها. ومن هنا يتميّز هذا الضّرب من معنى الالتزام، فهو خارج عن معنى اللفظ إذا اعتبرنا الخروج بمعنى عدم المطابقة لكنّه داخل في معنى اللفظ إذا اعتبرنا الخروج بمعنى استقلال المعنى الماصدقيّ عن المعنى الالتزاميّ أو إمكان تصوّر المعنى الماصدقيّ دون المعنى الالتزاميّ. وقد اضطرب الدّارسون في تعاملهم مع هذا الصّنف من المعنى اضطرابا تجسّم عمليّا من خلال الأمثلة. فلئن اعتبر بعض المناطقة معنى بعض خصائص الشّيء الجوهريّة التزاما –ومستندنا

---

[883] L'implicite, pp-93/107.

[884] السّابق صص116/115.

[885] كشّاف اصلاحات الفنون ج2 صص 490-491. ونجد معنى هذا التّعريف الماصدقيّ بمفاهيم مختلفة في كتب كثيرة شأن: "علم المنطق" ص43 – نجم الدّين القزويني: الشمسية في القواعد المنطقيّة، تقديم، تحليل، تعليق، تحقيق مهدي فضل الله، الدّار البيضاء – بيروت. المركز الثّقافي العربي 1998 ص205 – صادق الحسيني: الموجز في المنطق، بيروت، الوفاء 1981 ص24.

في ذلك مثال الشّمس والضوء المذكور – فإنّ تمّام حسّان مثلا يميّز بين دلالة المطابقة – وهي رديفة المعنى الماصدقيّ- ودلالة الالتزام انطلاقا من مثال كلمة "أمّ" الّتي يراها دالّة على طائفتين من العناصر:

طائفة أولى تشمل العناصر الّتي لا يتحقّق المعنى إلاّ بها وهي: الأنوثة – البلوغ- الحمل- الولادة- فارق السنّ بالنّسبة إلى الولد.

وطائفة ثانية هي عناصر قد يتحقّق المعنى بدونها مثل: التّغذية بالإرضاع – العطف- الزواج- تبادل المحبّة- الإشراف على التّربية.

ثم يذهب حسان إلى أنّنا "إذا اعترفنا بأنّ عناصر الطائفة الأولى لا يستغني المعنى لمطابقي عن واحد منها فقد عرفنا انّ هذه العناصر هي مكوّنات المعنى... وإذا اعترفنا بأنّ عناصر الطّائفة الثّانية قد يتحقّق المعنى بدونها فقد أقررنا بأنّها ليست جزءا من بنيته وإنّما هي لازمة له مرتبطة به"[886]. وكلام حسّان هذا يفيد أنّ خصائص المعنى الجوهرية ليست معنى التزاميّا.

وما سبق كلّه يحملنا على أن نقرّر احتمالين ثالثهما مرفوع:

الأوّل أنّه إذا لم يكن الحمل معنى التزاميّا لكلمة "أمّ" فإنّ ضوء ليس معنى التزاميّا لكلمة "شمس" والثّاني هو أنّه إذا كان الضّوء معنى التزاميّا لكلمة "شمس" فإنّ الحمل معنى التزاميّ لكلمة "أمّ".

وهذا الاختلاف وجه من وجوه تعدّد تحديد دلالة الالتزام. ولسنا في مقام تفضيل رأي دون آخر على أنّنا نسمّي كلّ معنى مختلف في ذاته عن المعنى الماصدقيّ من جهة ولازم لتحقّق ذلك المعنى من جهة أخرى معنى التزاميّا جوهريّا. وبذلك فإنّ جميع خصائص الكلمات/المقولات الجوهريّة معان التزاميّة جوهريّة.

أمّا سائر المعاني الالتزاميّة فهي معان غير جوهريّة يمكن تصوّر الماصدق بدونها. وهي ضربان وفق نوع اللزوم:

+لزوم ذهني وخارجي سمته الكليّة:

اللزوم الأصليّ عند المناطقة هو: "اللزوم الذهنيّ المفسّر بكون المسمّى بحيث يستلزم الخارج بالنّسبة إلى جميع الأذهان وبالنّسبة إلى جميع الأزمان لاشتراطهم اللزوم الكليّ في الدّلالة"[887]. ولئن أكّد بعض المناطقة ضرورة أن "يكون التّلازم ذهنيّا لأنّه لا يكفي التّلازم في الخارج فقط... من غير رسوخه في الذّهن"[888] فإنّ كثيرا "من متأخّري المنطقيّين والإمام الرّازي... المعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيّا كان أو خارجيّا"[889]. وهذا المنظور "المطلق" الجامع بين

---

[886] تمام حسّان: الأصول-دراسة ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي: النحو، فقه اللغة، البلاغة – القاهرة، الهيئة المصريّة للكتاب 1982 صص369/368.

[887] كشّاف اصطلاحات الفنون ج2 ص 491.

[888] مقدّمة فضل الله للشمسية ص46.

[889] كشّاف اصطلاحات النون ج2 ص491.

اللزوم في الذّهن وفي الخارج هو المعتمد في تناول اللزوم. فنجد لزوما غالبا في الخارج وهذا شأن دلالة القلم على الدّواة ودلالة السّقف على الحائط[890]. ونجد لزوم الأضداد وهو تلازم ذهنيّ لا يوجد في الخارج شأن دلالة العمى على البصر [891].

ووصفُنا هذا اللزوم بالكليّة لا يعني وروده بالفعل ضرورة على كلّ الأذهان لكن يفيد وجوده بالقوّة وعدم الاعتراض على إمكان وجوده بالفعل.

-+لزوم نفسيّ سمته الجزئيّة:

وهو اللزوم بمعناه الأعمّ أي ما يمكن أن يوحي به المرجع من معان مختلفة. ووصْفنا إياها بالجزئيّة يفيد أنّها معان لا يشترك جميع الناس في قبول وجودها بالفعل. وقد تكون دلالات الالتزام النّفسية اجتماعيّة أو فرديّة. فأمّا الاجتماعية فمعان تختلف وفق المجموعات البشرية ووفق الأزمنة، وهذا شان اعتبار السّواد دالاّ على الحزن أ اعتبار الأحمر دالاّ على الخطر، وأمّا الفرديّة فمعان تختلف وفق التّجارب الفرديّة المخصوصة، فقد يرى من فقد أخته في البحر كلمة "البحر" مفيدة معنى التزاميّا هو "الموت".

وتكون المعاني الالتزاميّة النّفسية في أغلب الأحيان معياريّة يمكن تصنيفها إلى دلالات إيجابيّة واخرى سلبيّة.

وانطلاقا من تعريفنا المعنى وبياننا انواعه فإنّنا ننتهي إلى أن لكلّ المعاني الماصدقيّة معاني التزاميّة ممكنة. ذلك أنّ لكلّ معنى قول من الأقوال علاقة مّا مع معنى آخر لقول ثان. ولئن كان التّصريح بهذه العلاقات يفيد معنى تأويليّا لا سيّما في عيادة المحلّل النّفسي حيث تكون التّداعيات الحرّة منطلقا في كشف بنية المريض النّفسية فإنّها في غياب التّصريح بها وفي وجدها بالقوّة في القول تندمج ضرورة في المعنى الماصدقيّ عبر المجاز. فقد أسلفنا ضرورة أن تكون لمعنى القول الماصدقيّ الوارد على المجاز علاقةٌ مع معنى القول الوضعيّ. وكلّ علاقة بين معنيين معنى التزاميّ قد يختلف نوعه فيكون جوهريّا أو غير جوهريّ وذهنيّا أو نفسيّا.

ومن هذا المنظور نؤكّد أمرين:

1-المعنى الالتزاميّ لكلمة خارج القول هو معنى شبيه بالمعنى المعجميّ لأنّ كليهما معنى متصوّر في النظام اللغويّ أي خارج السّياق والمقام، وإن كان المعنيان يختلفان إذ دلالة الكلمات على معنى معجميّ مّا تُحدّ وإن اتّسع مجالها في حين أنّ دلالة الكلمات على معنى التزاميّ لا حدود لها.

2- نرفض رفضا مطلقا الحديث عن دلالة القول في سياقه ومقامه على معنى التزاميّ لا يكون داخل القول معنى ماصدقيّا. فكلّ معنى التزاميّ إمّا أن يحلّ

---

[890] مقدّمة فضل الله للشمسية ص46.

[891] الشمسية ص205.

مجازا محلّ المعنى الوضعيّ فيغدو هو المعنى الماصدقيّ وإمّا أن ينضاف إلى المعنى الوضعيّ فيغدو مع ما أضيف إليه معنى ماصدقيًّا مجازيّا[892].

فمن الصّنف الأوّل المثال الشهير: "زيد أسد" حيث حلّ "الشّجاع" –وهو معنى التزاميّ ممكن للأسد- محلّ الأسد، وغدا معنى ماصدقيّا مجازيّا.

ومن الصّنف الثّاني قولك: "لبس زيد ثوبا أسود" – وزيد يلبس الأسود فعلا- حيث يمكن ان يفيد "أسود" إلى معناه الوضعيّ معنى التزاميّا نفسيّا اجتماعيّا هو معنى الحزن وهو معنى ماصدقيّ مجازيّ للقول ممكن[893].

ولئن كان منطلق تحديد المعنى الماصدقيّ هو المعنى المعجميّ والمعنى النّحويّ في علاقتهما بالسّياق والمقام فإنّ ضبط جميع المعاني الالتزاميّة الممكنة لكلمة من الكلمات أمر عسير بل مستحيل لتعدّد ضروب الالتزام واختلاف أنواعها جماعيّا وفرديّا. بل يمكن أن نقول إنّ كلّ علاقة ممكنة بين معنى ماصدقيّ مّا ومعنى آخر تجعل المعنى الثّاني معنى التزاميّا، وذلك سواء أكانت هذه العلاقة ماديّة أم متصوّرة. وليس اعتباطا ما أسلفناه من انّ جلّ التشابيه والاستعارات وسواها من ضروب المجاز تستند إلى المعاني الالتزاميّة ذلك أنّ المجاز يقوم على علاقة بين المعنى الوضعيّ والمعنى المجازيّ. وسنرى أنّ علاقات المجاز في اللغة تتفاوت ضيقا واتّساعا، غير أنّها تظلّ محصورة. وفي مقابل ذلك نتبيّن أنّ العلاقات بين المعنى الماصدقيّ والمعنى الالتزاميّ لا حدود لها. فكلّما تمكّن عقل مّا من إيجاد علاقة بين معنى ماصدقيّ ومعنى آخر أمكن اعتبار تلك العلاقة معنى التزاميّا. والدّلالات الالتزاميّة النّفسيّة الجماعيّة هي في كثير من الأحيان أسّ الاستعمالات المجازيّة إذ جلّ التّشابيه والاستعارات مثلا تستند إليها.

وانطلاقا من تعريفنا للمجاز بأنواعه المختلفة حاولنا الوقوف على أسس تعدّد المعنى الوارد على المجاز. ووجدنا أن لهذا التعدّد وجهين عرضنا له في فصلين.

الفصل الأوّل: الاختلاف في تعيين بعض المعاني أواردة هي على المجاز أم على الحقيقة

إنّ الاختلاف في ورود القول على المجاز أو على الحقيقة ينشئ على الأقلّ معنيين ماصدقيين. وهو بذلك من أسباب تعدّد المعنى. ونؤكّد أنّنا لا نعني ما أسلفناه من اختلاف في وسم بعض الظواهر البلاغيّة بالمجاز ولا نعني الاختلاف في تسمية الظّواهر البلاغيّة ذاتها. ففي الحال الأولى لا إفادة في تصنيفك النّظري للتّشبيه البليغ ضمن المجاز أو عدمه ما دمت ترى أنّ قولك: "زيد أسد" لا يشير إلى أسد حقيقي. على حين أنّ الاختلاف يكون مفيدا إذا رأى أحدهم انّ زيدا اسم لأسد حقيقيّ. وفي الحال الثّانية لا فائدة في تصنيفك قول الله تعالى "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ

---

[892] هذا التّقرير لا ينفي أنّ المعنى الالتزاميّ يكون منطلقا لإفادة معنى تأويليّ.

[893] قد يلغي القول نفسه المعنى الوضعيّ في مقام آخر لا يلبس فيه زيد ثوبا أسود.

سَاقٍ.." (القلم42/68) ضمن الاستعارة أو الكناية[894] ما دمت لا ترى انّ السّاق المذكورة تدلّ على معناها الوضعيّ في اللغة، لكنّ الاختلاف يكون مفيدا إذ ذهب أحد المخاطبين إلى أنّ السّاق تفيد معناها الوضعيّ. وفي إطار التّحديدات المنهجيّة نشير إلى أنّ بعض الدّارسين يرفضون وجود المجاز في اللغة مطلقا. ومنطلق هذا الرّفض اعتبارهم أنّ المعاني التي توسم بالمجاز إنّما هي معان وضعيّة بأصل اللغة. فالعرب تطلق الأسد على الرّجل الشّجاع والحمار على البليد: "وإطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر إلاّ عن عناد"[895]. ونحن لا نعتبر الرّافضين للمجاز منشئين لتعدّد للمعنى إذ موقفهم لا ينقص من عدد المعاني الممكنة فهم لا ينكرون انّ أسد في قولك: "زيد أسد" كلمة تفيد الشّجاع. ولكنّهم يصنّفون معنى الشّجاع ضمن الحقيقة خلافا لتصنيفنا إيّاه ضمن المجاز. وهذا الاختلاف شكليّ يتّصل فحسب بالتّسمية ولا يؤثّر في ذات الظّاهرة ولا في عدد المعاني الممكنة.

وقد وجدنا صورة للاختلاف الشكليّ المستند إلى التّسمية في تفاسير أصل بعض الكلمات الواردة في القرآن شان الصّلاة والحجّ والزّكاة. فقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ هذه الكلمات واردة على المجاز في القرآن ذلك أنّ المعنى الوضعيّ للصّلاة هو الدّعاء والمعنى الوضعيّ للحجّ هو القصد والمعنى الوضعيّ للزّكاة هو النّماء. ثمّ نُقلت هذه المعاني إلى المعاني الشرعيّة المخصوصة وعُمّمت "تجوّزا واستعارة"[896]. وفي مقابل ذلك رأى بعض المفسّرين انّ هذه المصطلحات حقائق شرعيّة مبتكرة نقلها الشّارع من المعاني اللغويّة إلى المعاني الشرعيّة دون ملاحظة المعنى اللغويّ. فتكون بذلك وضعا جديدا في اللغة لا علاقة له بالمعنى الوضعيّ الأوّل[897].

ومن منظورنا نرى أنّ هذا الخلاف لا ينتمي إلى ما أشرنا إليه من إمكان الاختلاف في اعتبار المعنى وضعيًّا أو مجازيّا. فما نقصده استنادا إلى تعريف المجاز السّابق يفيد وجود معنيين مختلفين للقول أحدهما وضعيّ والثّاني مجازيّ في حين أنّ الخلاف المشار إليه لا يشمل معنى القول. فمعاني الصّلاة والزّكاة والحجّ في القرآن واحدة عند المفسّرين المذكورين. ولم يُختلف إلاّ في تصنيفها الشّكلي ضمن الحقيقة أو المجاز أي في تسميتها.

وإذا عدنا إلى تعريفنا للمجاز تبيّنّا أنّ منطلق الخلاف في تصنيف المعنى إلى وضعيّ أو مجازيّ لا يمكن أن يكون الشّرط الثاني الّذي يفيد وجود علاقة بين المعنى الأوّل والثّاني إذ هو شرط لا يجوز الاختلاف فيه اعتباريّا لأنّه أساسيّ للحفاظ على نظام اللغة. وفي مقابل ذلك يكون الشّرط الثّالث الّذي يتّصل بمسوّغ

---

(894) المجاز في اللغة والقرآن الكريم ج1، ص69.

(895) السّابق ج2 ص 633.

(896) السّابق ج2 ص703.

(897) السّابق ج2 ص673. ومن الطّريف أنّ هذا موقف المعتزلة الّذين بالغوا في اعتماد المجاز في مجالات أخرى.

الانتقال من المعنى الوضعيّ إلى المعنى المجازيّ أسَّ تعدّد المعنى هنا وهذا الشّرط الثّالث يفيد وجود قرينة تسمح بالانتقال من الأوّل إلى الثّاني. فمن قوانين اللغة أنّ أسّ التّخاطب يقوم على الأقوال الوضعيّة إذ اللغة مواضعة بشريّة، وليس المجاز سوى عدول عن أصل الوضع أو جواز المواضعة العامّة لإنشاء مواضعة خاصّة[898]. فلا بدّ من مسوّغ أي قرينة مّا تبرّر الانتقال من المعنى الوضعيّ إلى المعنى المجازيّ وإلاّ فقدت اللّغة وظيفتها التواصليّة وغدا الكلام عشوائيّا بما أنّ كلّ قول قابل لأن يدلّ على أيّ معنى بدعوى أنّه معنى مجازيّ. ولا يختلف في ضرورة القرينة واحد من مستعملي اللغة غير أنّهم يختلفون لا شكّ في مفهوم القرينة ونوعها ويختلفون نتيجة لذلك في طبيعة الاستدلال على إثبات دلالة قول مّا على معنى ماصدقيّ مجازيّ. ويمكن تصنيفهم إلى فريقين:

1-فريق أوّل يرى انّ التّقرير بوجود معنى مجازيّ لا يكون إلاّ في حال وجود قرينة لغويّة سياقيّة أو مقاميّة تفرض المجاز وتنفي المعنى الوضعيّ أو تسمح بالمجاز وتبقي على المعنى الوضعيّ. وبذلك يكون هذا الفريق نفسه منقسما إلى فريقين أحدهما لا يرى المجاز إلاّ لازما وثانيهما يرى المجاز ممكنا. الفريق الأوّل يقصي الثّاني على حين أنّ الفريق الثّاني يتضمّن الأوّل. فقد أسلفنا أنّ القائلين بالإمكان يستندون إلى قرائن لغويّة فتصوّرهم لـ"الإمكان المجازيّ" نسبيّ لا مطلق عشوائيّ وهو تصوّر لا نفي المجاز اللازم. ولمّا كنا لا نبحث في أسس تعدّد معاني اللغة وفق آراء المتقبّلين بل وفق خصائص القول فإنّنا سنعرض لهذين الموقفين في إطار أسّيهما. الأسّ الأول أنّ مسوّغ تصنيف القول ضمن المجازيّ هو عدم تلاؤمه مع السّياق او المقام. والأسّ الثّاني أنّ مسوّغ تصنيف القول ضمن المجازيّ إثنان عدم تلاؤمه مع السّياق أو المقام، أو إمكان تلاؤم التّصنيف المجازيّ مع سياق ومقام آخريْن للقول نفسه.

2-الفريق الثّاني يرى أنّ التّقرير بوجود معنى مجازيّ أمر ممكن وإن غابت القرينة اللغويّة. فهذا الفريق ظاهريّا يسمح بما وسمناه عشوائيّة اللغة أي بإمكان دلالة كلّ قول على كلّ معنى وهذا عبث من القول ولغو. بيد أن أصحاب الموقف المذكور لا يجوّزون الخروج من المعنى الوضعيّ إلى المعنى المجازيّ بلا قرينة لغويّة إلاّ في ضرب معيّن من الأقوال هي الأقوال المقدّسة ولا يجيزون تحديد المجازيَ الممكن من هذه الأقوال إلاّ لصفوة من الناس. وبذلك هم لا ينفون القرينة مطلقا بقدر ما يحوّلونها من قرينة لغويّة إلى قرينة نفسيّة سلطويّة. وهذا هو موقف بعض مفسّري القرآن الّذين يقولون بالرّأيين المترابطين:

رأي أ –يجوز التّقرير بأنّ قولا مّا مجازيّ وإن غابت القرينة اللغويّة[899].

---

[898] سنقف على أقوال مجازيّة تصبح لكثرة استعمالها قريبة من الأقوال الوضعيّة. والمجاز إذا شاع استعماله التحق عند ابن جنّي بالحقيقة. الخصائص ج2 ص 449.

[899] "والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا والألفاظ تابعا، وأمر الضّعيف بالعكس إذ يطلب الحقائق من الألفاظ". مشكاة الأنوار، ص66.

رأي ب-وفيه فرعان:

ب1- لا يحدّد هذه الأقوال المجازيّة إلاّ بعض المفسّرين من "الأصفياء"[900].

ب2- لا يحدّد معنى هذه الأقوال المجازيّة إلا أولئك "الأصفياء".

ولا يهمّنا في هذا المستوى من البحث إلا الرّأي ب1 ذلك أنّنا بصدد النّظر في أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ المجازيّ في وجهه الأول وهو الاختلاف في تعيين بعض المعاني أواردة هي على المجاز أم على الحقيقة. أمّا الرّأي ب2 فيتّصل بتحديد المعاني المجازيّة الخفيّة بعد ثبوت وجود المجاز وهو الوجه الثّاني من وجوه تعدّد المعنى خارجا عن نطاق بحثنا لسببين أوّلهما منطقيّ قائم بالقوّة يحيل على الرّأي أو ثانيهما إجرائيّ قائم بالفعل يحيل على الرّأي ب1.

السّبب المنطقيّ: مفاده أنّ التّقرير بإمكان دلالة أقوال اللغة على غير معانيها الوضعيّة بغير قرينة لغويّة- وهو مضمون الرّأي أ- إنّما هو إنشاء لمواضعة صغيرة داخل المواضعة الكبيرة التي هي اللغة. وهو في ذلك شبيه بالشفرات التي قد يعتمدها رجال المخابرات في تخاطبهم إذ يمكن أن يفصموا على العلاقة بن الدّالّ والمدلول فيتّفقوا مثلا على أنّ كلمة "بقرة" تدلّ على معنى "حصان" وأنّ كلمة "بحر" تدلّ على معنى "مسدّس"... وبذلك يحقّقون تقرير ابن جنّي إمكان إنشاء لغة ثانية استنادا إلى اللغة الأولى المتواضع عليها لا استنادا إلى الإشارة إلى الأشياء "فيجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التّواضع بين عباده عليها بأن يقول: الّذي كنتم تعبّرون عنه بكذا عبّروا عنه بكذا، والّذي كنتم تسمّونه كذا ينبغي أن تسمّوه كذا. وجواز هذا منه –سبحانه- كجوازه من عباده"[901]. وهذه القدرة المتاحة للبشر تنشئ مشكلا وهو أن لا احد سوى المنتمين إلى المجموعة قادر على تحديد الكلمة التي خرجت عن الاستعمال الوضعيّ لتكتسب معنى مجازيّا. فكأنّ هؤلاء ينشئون لغة جديدة ليس فيها من اللغة العربيّة المشتركة بين المتكلّمين إلاّ الدّوالّ، وليست هذه اللغة موضوع بحثنا إذ نحن نبحث في أسس تعدُد المعنى في الأقوال التي تعتمد اللغة المتواضع عليها. ولا يمكن أن نقول إنّ من أسس تعدّد المعنى في الأقوال التي تعتمد اللغة المتواضع عليها، ولا يمكن أن نقول إنّ من أسس تعدّد معنى القول إمكان استناده إلى قوانين لغة أخرى مصغّرة داخل اللغة الأصليّة، ذلك انّنا نجهل حدود هذه اللغة لا سيّما أنّ أصحابها لم يضعوها إلاّ "لتكون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[902].

---

(900) لطائف الإشارات ج1 ص53.

(901) الخصائص ج1 ص 46.

(902) عبد الكرم القشيري: الرّسالة القشيرية في علم التصوّف، بيروت، دار أسامة 1987 ص 303-.

فإذا عرفنا حدودها أي إذا أطلعنا المتواضعون عليها على مواطنالمجاز فيها صرنا بمنزلة من يتعلّم لغة أجنبيّة يشترك النّاطقون بها في معرفة قوانينها. وليست هي مع ذلك اللغة التي نبحث أسس تعدّد معنى أقوالها. وقد أكّد القاضي عبد الجبّار أن "للاجتماع في ذلك (المواضعة) من التّأثير ما ليس للانفراد لأنّ جميعهم إذا تعارفوا على المراد قلّ فيه اللبس وظهر فيه الغرض"[903]. معتمدو طريقة التّفسير هذه أنفسهم واعون بأنّ تفسيرهم خارج عن المواضعات اللغويّة إذ يقول عبيد الله بن الحسن القيروانيّ أحد معتمدي التّفسير الباطني: "للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة"[904].

أمّا السّبب الإجرائي فهو أنّ تحديد أصحاب المواضعة الصّغرى المذكورة لأنفسهم مختلف فيه ذلك أنّ رجال المخابرات يتّفقون في تحديد المجازيّ من كلامهم باعتبارهم هم الّذين ضبطوه وأنّ بعض المتصوّفين "مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقتهم"[905]، غير أنّ هؤلاء وسواهم من مفسّري القرآن المنتمين إلى الفريق المذكور يختلفون في ضبط حدود المجازيّ في القرآن إذ المواضعة التي يفترضونها لم تحصل قبليّا باتّفاقهم الضمنيّ أو الصّريح على قوانين لغويّة مخصوصة بل حصلت بعديّا وافتراضيّا بتقريرهم اكتشاف مواضعات صاحب النصّ الباطنيّة دون الاتّصال به، معتمدين على "ما خصّوا به من أنوار الغيب"[906] ومن خلال المرور بتجارب نفسيّة باطنيّة ليس هذا مجال التعمّق فيها. ومن هنا غدا كل واحد قادرا على أن يثبت مجازيّة قول ما بدعوى أنّه ممّن انكشفت له الحقائق فتعود عشوائيّة اللغة مرّة أخرى. ورغم محاولة بعض المفسّرين نفيها بقصر القدرة على تحديد المجاز على الرّاسخين في العلم انطلاقا من قول الله تعالى (بقراءة العطف): "...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ الله وَالرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ..." (آل عمران 7/3) فإنّ هذا الحدّ الظّاهريّ ضبابيّ في ذاته لأنّ مفهوم الرّسوخ في العلم مجرّد ذاتيّ لا يمكّن من تسييج مقولة المتّصفين به. وبذلك تتأكّد عشوائيّة اللغة إجرائيّا وهي عشوائيّة قابلة لأن تكون من ضروب الخطإ. في حين أنّنا لا نهتمّ بتعدّد المعنى النّاتج عن أخطاء المتقبّلين مهما يكن نوعها.

ولهذا السّبب لن ننظر في تصنيف القول ضمن المجاز بلا قرينة لغويّة ووفقا فحسب للأهواء الشخصيّة ولن نهتمّ إلاّ بالمجاز الممكن انطلاقا من اللغة بطريقة أو بأخرى. ولأنّ بحثنا لغوي فإنّنا نؤكّد أيضا عدم تصنيفنا للمفسّرين -في علاقتهم بالمجاز- وفق أنواع مضبوطة قبليّة شائعة كاعتبار المتصوّفة وبعض الشّيعة من

---

[903] المغني ج 16 ص202.

[904] التّفسير والمفسّرون ج2 ص 232.

[905] التّفسير والمفسّرون ج2 ص 232.

[906] لطائف الإشارات ج1 ص 53.

الباطنيّين[907] إذ هذا التّقسيم وإن كان غالبا ليس مطلقا فقد نجد المفسّر نفسه يعمد أحيانا إلى مجاز "عشوائيّ" لا قرينة عليه ولا يهمّنا، ويعمد احيانا أخرى إلى مجاز مستند إلى قرينة لغويّة هو من صلب بحثنا. وليس تعامل المتصوّفة والشّيعة مع آية النّور الشّهيرة[908] باعتبارها مجازا خطأ ذلك أنّ هذا القول مجاز وفق القرائن اللّغويّة كما سنرى.

المبحث الأوّل: انتفاء إمكان الاختلاف في المعنى الواحد أوضعيّ هو أم مجازيّ؟"

ينتفي هذا الاختلاف إذا ما تأكّد ضرورة أنّ المعنى إمّا على الوضع أو على المجاز. ويكون ذلك بطريقتين: التّنصيص والاستدلال[909].

* التّنصيص: هو التّصريح بوجود معنى وارد على المجاز أو التّصريح بانعدام ذلك المعنى ويكون هذا التّصريح سياقيّا أو مقاميّا. وأبسط أنواع التّصريح السّياقيّ بالمجاز التّصريح بنوعه كأن تقول: أعتمد الآن تشبيها أو أن تقول: "من الاستعارات الشّائعة كذا وكذا" وهذا التّصريح شائع في القرآن لا سيّما في باب التّمثيل حيث يتواتر إسناد ضرب الأمثال إلى الله تعالى شأن قوله: "..فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ" (الرّعد 17/13) أو قوله عزّ وجلّ : "ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ" (الزّمر 29/39)[910]. وقد ينصّ على التّشبيه حضور أَدَاة التّشبيه أو قد يتأكّد المجاز في السّياق إذا ما بنى المتكلّم قوله الموالي للمعنى المجازيّ على ذلك المعنى. وفي هذا الإطار تندرج الأمثلة التي أوردتها أوركيوني شأن: "إنّني جائع من فضلكم. شكرا"[911]. فعبارة "شكرا" لا يمكن أن تتّصل معنويّا بخبر الجوع بل بمضمون قضويّ ومعنى مقصود بالقول آخريْن يتمثّلان في طلب الطعام. ومن أمثلة التّصريح المقاميّ بوجود المعنى المجازيّ أن تشير إلى رجل وتقول: "هو أسد" أو أن تشير إلى آخر بقولك: "إنّه شجاع" هازّا رأسك أو معتمدا تنغيما يفيد الاستهزاء.

*الاستدلال: إذا غاب التّنصيص كان كلّ من المعنى الوضعيّ والمجازيّ ممكنا لا يجوز اختيار أحدهما إلاّ بالاستدلال وذلك بالنّظر في مدى تلاؤم القول مع المقام والسّياق أو عدمه. والمقام عندنا نوعان عامّ وخاصّ. العامّ يشمل ما يتّصل بالمعارف البشريّة وما يحدّد تصوّرنا للواقع بما في ذلك قوانين التّخاطب بين

---

[907] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربيّ، المركز الثقافي العربيّ، الدّار البيضاء 1986، ص 279.

[908] "اللهُ نُورُ السَّماوات والأَرْضِ مثَلُ نُوره كمشْكَاة فيها مصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ في زُجاجة الزُّجاجةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شجرة مُباركة زَيْتُنة لاَ شَرْقِيّة ولا غَرْبِيَّة يكادُ زيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي الله لنُوره منْ يَشاءْ..." (النّور 35/24).

[909] المزهر ج2 ص 363.

[910] يتكرّر التّصريح بضرب الأمثال في القرآن: النّحل 75/16 – الرّوم 28/30.

[911] L’implicite, p-84.

البشر، بينما يشمل الخاصّ أطر عمليّة مخصوصة من عمليات التّخاطب[912]. فإذا تلاءم القول مع السّياق والمقام كان وضعيّا وإذا لم يتلاءم معهما أمكن أن يكون مجازيّا إذ يجب أن نؤكّد أنّنا لا نعني أنّ كلّ قول لم يتلاءم مع السّياق أو المقام هو بالضّرورة قول مجازيّ، فأقوال المجانين لا تتلاءم غالبا مع السّياق والمقام لكنها ليست مجازا. ولعدم التّلاؤم هذا صنوف من التجسّم شتّى:

**عدم تلاؤم القول مع المقام العامّ: يكون القول مجازا أو كذبا أو خطأ أو ناقصا.

**عدم تلاؤم القول مع المقام الخاصّ: يكون القول مجازا أو كذبا أو خطأ أو ناقصا.

**عدم تلاؤم القول مع السّياق: يكون القول مجازا أو كذبا أو ناقصا أو تناقضا أو معبّرا عن تغيّر في الرأي.

وهناك فرق بين هذه المقولات فالمجاز سمة للمعنى الماصدقيّ، والنّقص حالة شاذّة تتمثّل في ضياع بعض عناصر القول. أمّا الكذب فهو كما سنرى معنى تأويليّ يتحقّق من خلال علاقة المعنى بالواقع وبالباثّ وبالمتقبّل. والخطأ وتغيّر الرّأي أيضا معنيان تأويليّان تحدّدهما علاقة القول بالواقع وبالباثّ وبالمتقبّل. وسنفصّل القول في هذه المعاني في القسم الثّاني من بحثنا غير أنّه من المفيد أن نعرّج عليها لتمييزها من المجاز.

لقد بيّنّا أنّنا لا نهتمّ – في هذا القسم- بالخطإ ولا بالتّناقض إذ هو ضرب من الخطإ، غير أنّه من المفيد أن نشير إلى أنّ ما يُعدّ خطأ إذا صدر عن الإنسان عُدّ عند بعض مفسّري القرآن مجازا عند صدوره من الباثّ المقدّس الله، أمّا النّقص فجلّه يدخل في باب الحذف الّذي أسلفناه في المستوى الوضعيّ. ولم يبق علينا الآن إلاّ أن نميّز بين المجاز والكذب بالنّسبة إلى ما لم يتلاءم مع المقام أو السّياق من الأقوال وأن نوضّح علاقة حكم التّغير في الرّأي بحكم المجاز بالنّسبة إلى ما لم يتلاءم مع السّياق من الأقوال وأن نعرض لبعض مظاهر المجاز التي يختصّ بها القرآن وحده وتوسم عادة من سواه بالخطإ.

**بين المجاز والكذب (عند عدم تلاؤم القول مع المقام):

الكذب صفة للقول مشتركة في اتّصالها بالقول وبالمتكلّم. فهو يفيد بمعنى أوّل مخالفة القول للواقع، وبهذا المعنى يقابل القول الكاذب المفسّر الفرنسي (énoncé faux) ويفيد الكذب بمعناه الثّاني اعتقاد المتكلّم أنّ القول كاذب (faux). وبالوقوف عند هذا التّعريف يمكن أن تندرج الأقوال المجازيّة ضمن الكذب فقولك: "عمّي حمار" مخالف للواقع وأنت تعرف أنّه مخالف للواقع. لذلك

---

[912] نؤكّد أنّه إذا وردت هذه الأطر في القول نفسه فإنّها تخرج عن المقام الخاصّ لتكون من عناصر السّياق. وهذا شأن ما قد نجده في المسرحيات من تحديد للزمان والمكان. فالقول مثلا: "في قصر آغاممنون ليلا" يخرج عن كونه مقاما خاصا ليصبح من عناصر السّايق.

نضيف عنصرا آخر وهو أن يكون القائل يقصد أن يغالط المتقبّل[913] ممّا يخرجنا من الكذب بمعنى (faux) إلى الكذب المتّصل بنيّة المتكلّم (mensonge) والفرق بين المجاز والكذب يكمن في هذا العنصر الثّالث[914]. لكنّ مفهوم المغالطة ضبابيّ لا سيّما إذا تعلّق المر بما يسمّى أعراف التّعامل الاجتماعيّ ففي جلّ الأحيان "ندرك الأدب (politesse) والصّدق باعتبارهما ضدّين"[915]. فهل نعتبر من يثني على طعام مضيّفه على سماجته مغالطا ومن ثمّ كاذبا أم هل نعتبره على خُلُق؟

من منظورنا يكون هذا المثني كاذبا مغالطا إذا صدّق المضيّف كلامه أي إذا اعتبره كلاما مطابقا للواقع وقابلا لإيقاع تأثير في سلوك المضيّف. فقد يحمل الشّكر المضيّف على الافتخار بمهارته في الطبخ أو على إعادة طبخ صنف الطعام نفسه لضيوف آخرين. أمّا إذا كان الضّيف والمضيّف كلاهما يعرف ضمنيّا أنّ الطّعام المطهوّ عاديّ في أحسن الأحوال وأنّ الثّناء عليه لا يعني جودته بل يستند إلى عرف اجتماعيّ فإنّ المتكلّم لا يكون مغالطا ومن ثمّ لا يكون كاذبا. ومن هنا نقرّر أنّ المغالطة لا تتحقّق إلاّ إذا اعتبر المتقبّل قولا مّا صادقا بينما وثق الباثّ أنّه كاذب أي إذا كانت للطرفين معرفة مختلفة بالواقع إحداهما وهي معرفة الباثّ مباشرة والثّانية وهي معرفة المتقبّل غير مباشرة تمرّ عبر كلام الباثّ. ولا يقتصر حصول الكذب فحسب على تحقّق المغالطة فعليّا بل على نيّة المغالطة إذ يجوز أن تكون للطرفين الباثّ والمتقبّل معرفة واحدة بالواقع دون أن يعلم الباثّ ذلك. فيسعى إلى المغالطة الّتي وإن لم تتحقّق لا تخرج القول من حيّز الكذب[916]. أمّا إذا أنشأ الباثّ قولا مخالفا للواقع وهو متأكّد أنّ المتقبّل يعرف –معرفة صريحة أو ضمنيّة- أنّ ذلك القول مخالف للواقع فإنّ القول لا يهدف إلى المغالطة ولا يكون كذبا.

وتتجسّم العلاقة بين مخالفة القول للواقع من جهة وصلة تلك المخالفة بعلاقة الباثّ بالمتقبّل في الإمكانات التّالية:

1+ المتقبّل لا يعرف أنّ قول الباثّ مخالف للواقع/ والباثّ يظن أنّ المتقبّل يجهل أنّ قوله (الباثّ) مخالف للواقع = حصول نيّة الكذب + حصول الكذب.

2+ المتقبّل لا يعرف أنّ قول الباثّ مخالف للواقع / والباثّ يظن أنّ المتقبّل يعرف أنّ قوله (الباثّ) مخالف للواقع = غياب نيّة الكذب + حصول المعرفة الخاطئة.

---

[913]Sémantique et Cognition, p-143.

[914] "لو كان الصّدق والكذب ملازمين للقول بما هو كذلك لكان القول المجازيّ كاذبا على الدوام حيث إنّ معناه يخالف ظاهره". طه عبد الرحمان: التّكوثر العقلي، الدّار البيضاء / بيروت- المركز الثقافي العربي 1989، ص52.

[915]Catherine Kerbrat-Oreechioni : Les interactions verbales, Paris, Colin 1992 T2. P307.

[916] من هذا الصّنف أن يقول طفل لم يذهب في يوم مّا إلى المدرسة لأمّه: "لقد كنت في المدرسة" ظانّا أنّها لا تعرف الواقع المتمثّل في ذهابه إلى المقهى. (المقتضى المعجمي في "ظانّا" أن الأم تعرف الواقع).

3+ المتقبّل يعرف أنّ قول الباثّ مخالف للواقع / والباثّ لا يعرف أنّ المتقبّل يعرف أنّ قوله (الباثّ) مخالف للواقع = حصول نية الكذب + غياب المعرفة الخاطئة.

4+ المتقبّل يعرف أنّ قول الباثّ مخالف للواقع /والباثّ يعرف أنّ المتقبّل يعرف أنّ قوله (الباثّ) مخالف للواقع = غياب نيّة الكذب + غياب المعرفة الخاطئة.

ولا تحتمل المجاز إلا الإمكانيّةُ الرابعة.

** بين المجاز وتغيّر الرّأي (عند عدم تلاؤم القول مع السّياق):

ورود قول مّا في سياق ينفيه لا يفيد –وقد استثنينا الخطأ عموما والتّناقض خصوصا- إلاّ مجازا أو تغيّرا في الرّأي. فلو فرضنا قولا يبدأ "إنّ زيدا شجاع" وينتهي "إنّ زيدا جبان" فإنّ القسم الأخير من القول لا يكون إلاّ وضعيّا دالاًّ على إثبات المتكلّم تغيّر موقفه من زيد –بعد أن اكتشف شجاعته أو بعد أن تنحّى زيد من منصب المدير- أو مجازيّا يفيد مثلا تأكيد شجاعة زيد في إطار مازح. ومن هنا نؤكّد أنّه ما لم يظهر في السّياق أو المقام ما يمكن أن يفيد تغيّر رأي المتكلّم فإنّ حمل القول على المجاز –عند إمكانه- يكون أوْلى.

** بين المجاز والخطإ:

الأصل أنّ الخطأ هو خروج عن قاعدة تمثّل معيار الصّواب. وليس المجاز خطأ غير أنّ بعض المفسّرين يسمون بعض أقوال القرآن بالمجاز رغم أنّها أقوال قد توسم بالخطإ والخروج عن قواعد اللغة لو وردت في كلام بشري عاديّ. وتبدو الاستعمالات المذكورة أقرب إلى الجوازات اللغويّة منها إلى المجازات شأنها في ذلك شأن بعض الجوازات الشعريّة –من وزن وبحر والتزام برويّ...- هي منطلق جوازات الشّعر فإنّ منطلق جوازات الكلام الإلهي المقدّس لا يقطع بها البشر. والمهمّ في هذا المجال أن نؤكّد أنّ اعتبار السّيوطي "تأنيث المذكّر"[917] مثلا من المجاز قد يجعلنا نقبل وسم أيّ قول بالمجازيّ وإن غابت العلاقة بين معناه الوضعيّ والمعنى المجازيّ، وهذا ما أثبتنا خطئه.

وننتهي من كلّ ما سبق إلى أنّ القول كذبا كان أو خطأ أو تناقضا أو تعبيرا عن تغيير رأي هو قول وضعيّ ممكن في مقابل قول مجازيّ ممكن. وقد أسلفنا أن تعدّد المعنى لا ينعدم إلاّ إذا كان المعنى الممكن وضعيّا أو مجازيًّا (بالمعنى الإقصائي لـ"أو").

I- المعنى الممكن وضعيّ فحسب: تلاؤم القول مع المقام:

لا يكون معنى القول الممكن وضعيّا فحسب إلاّ إذا تلاءم القول مع المقام. ويجوز أن نعبّر عن هذا التّلاؤم بنوع من الانتماء إذ يحصل التّلاؤم ما كان القول

(917) "في مثل قول الله تعالى: "الّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (المؤمنون 11/23): "أنّث الفردوس وهو مذكّر حملا على معنى الجنّة" الاتقان ج2 ص39.

قابلا للانتماء إلى المقام عامّا كان أو خاصّا. ولا ينتفي إمكان تعدّد المعنى إلاّ إذا اتّفق المتقبّلون في تحديد المقام. فأسّ انعدام إمكان التعدّد هو الاتّفاق في تحديد المقام وأسّ الاتّفاق في تحديد المقام هو المعرفة المشتركة به[918].

-المعرفة المشتركة بالمقام العامّ وما قد ينتج عنها من اتّفاق في تقرير تلاؤم القول مع المقام لا يكفيان للتقرير بوضعيّة القول ضرورة أي بانعدام إمكان مجازه ومن ثم بانعدام إمكان التعدّد الثّنائيّ السّالف. ذلك أنّ كل قول وإن كان ملائما للمقام العامّ يجوز أن يكون واردا على المجاز في المقام الخاصّ. فإذا ضربنا مثالا لأكثر الجمل ملاءمة للمقام العامّ شأن الجملة التّحليلية: "الأسد حيوان لاحم" فإنّه لا يمكننا القطع بأنّ القول وارد على الحقيقة ما لم نعرف المقام الخاصّ إذ يجوز أن تكون كلمة "الأسد" مثلا دالّة على رجل شجاع وأن تكون الجملة كلّها قيلت في مقام بدا فيه أحد الشّجعان مبالغا في أكل اللحوم. ومن هنا لا نرى التّقرير الوارد في بعض الكتب بوضعيّة جملة من نوع: "القطّ فوق الحصير"[919]. تقريرا عامّا بل هو غالب فقط.

-فلا بدّ إذن من حصول معرفة مشتركة بالمقام العامّ والمقام الخاصّ حتى نقرّر انعدام إمكان المجاز. وإذا وردت الجملة السّابقة "الأسد حيوان مفترس" في أحد كتب العلوم الطبيعيّة فلن تكون دلالتها إلاّ وضعيّة. وكذا الأمر إن وردت جملة: "القطّ فوق الحصير" إجابة عن استفسار طفلة أباها عن مكان قطّها المدلّل بشرط أن يكون ذلك القطّ فعلا فوق الحصير.

II- المعنى الممكن مجازي فحسب: عدم تلاؤم مع المقام:

أسّ الاتّفاق في عدم تلاؤم القول مع المقام هو هنا أيضا المعرفة المشتركة بالمقام.

1-عدم تلاؤم القول مع المقام العامّ:

نجد في الشّعر أمثلة كثيرة لأقوال لا يمكن أن نختلف في ورودها على المجاز وذلك انطلاقا من عدم تلاؤمها مع المقام العامّ. فهذا شأن قول المتنبّي: "وما الدّهر إلاّ من رواة قائدي" أو قول السياب: "عيناك غابتا نخيل ساعة السّحر". وفي القرآن من هذه الأمثلة الكثير شأن قول الله تعالى: "...وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ..." (البقرة 168/2)[920] أو قوله عزّ وجلّ "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا..." (النّساء 10/4).

---

[918] المعرفة المطلقة بالمقام مستحيلة، وما نعنيه هو المعرفة المشتركة بأهمّ عناصر المقام المؤثّرة في التّقرير بوضعيّة المعنى أو مجازيّته.

[919] Anne Reboul- jacques Moeschler : La pragmatique aujourd'hui-Paris, Seuil 1998- p160.

[920] يتكرّر المجاز نفسه في البقرة 208/2 والأنعام 142/6.

وفي هذا المستوى يمكن التّقرير بأنّ عدم تلاؤم القول مع المقام العامّ وحده كاف لتأكيد وروده على المجاز[921] بقطع النّظر عن معرفتنا بالمقام الخاصّ، أي إنّه سواء ألاءم ذلك القول المقام الخاصّ أم لا فإنّه يكون بالضّرورة واردا على المجاز. وهذا شأن قول الله تعالى: "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ..." (الإسراء 24/17) "فإنّه يستحيل حمله على الظّاهر لاستحالة أن يكون آدميّ له أجنحة"[922].

2-عدم تلاؤم القول مع المقام الخاصّ:

لئن كانت الأمثلة السّابقة تثبت عدم تلاؤم القول مع محيط الإنسان الماديّ والمعنويّ فإنّ عدم التّلاؤم قد يكون مع ضرب آخر تردّدنا في تصنيفه ضمن المقام العامّ أو الخاصّ. فهو عامّ لأنه يحيل على قواعد تتّصل بالتّخاطب البشريّ بيد أنّ تحقّقه الّذي لا يكون إلاّ في المقامات الخاصّة المختلفة جعلنا على تصنيفه ضمن المقام الخاصّ[923]. وقد وسم دكرو القواعد التي يعتمدها مستعملو اللغة بقوانين الخطاب ووسمها غرايس (Grice) بالقواعد التّخاطبية، وحاول كلا الدّارسين حدّ هذه القوانين. فأشار دكرو إلى قانون الاهتمام (loi d'intérét) وقانون الإخبارية (loi d'informativité) وقانون الاستقصاء (loi d'exhaustivité) وقانون التّلطيف (loi de litote)[924]. وأشار غرايس إلى قاعدة الكمّ (quality) التي تفيد عدم تصريح الباثّ بما يعلم كذبة وبما ليست له عليه بيّنة، وإلى قاعدة العلاقة (relation) التي تفيد ضرورة مناسبة الكلام للمقام، وإلى قاعدة الجهة (modality) التي تفيد تجنّب الغموض والالتباس[925].

ومن خلال النّظر في هذه القواعد بدا لنا إمكان اختزالها إلى ثلاث فحسب.

-الأولى هي قاعدة العلاقة أو الإفادة وتدخل ضمنها قاعدة الكمّ لأنّ تحديد حاجة المخاطب متّصلة بمقام القول المخصوص. وتنضاف إليها قاعدة الاهتمام الّذي لا يحدّده إلاّ ظرف الخطاب. والاهتمام مفهوم تتفرّع عنه الإخباريّة إذ إخبار المخاطب بما لا يعلمه يمكن أن يثير اهتمامه[926].وتستند القاعدة الثّالثة –المتفرّعة

---

(921) إذا استثنينا الأقوال الخاطئة والخطلة من المنظور الماصدقيّ شان "الدّائرة المربّعة".

(922) البرهان ج2 ص 206.

(923) نؤكّد أنّ معرفة قواعد التّخاطب من أهمّ عناصر المعرفة باللغة لذلك لا نوافق طه عبد الرّحمان في تمييزه بين "معرفة اللغة" و"معرفة قواعد التخاطب" التّكوثر العقلي ص117.

(924) Dire et ne pas dire, p-9,133,134,173,173,178,196,199,201...

(925) H-Paul Grice : Logique et conversation, in : Communication, n 30, 1979 ; p-61

(926) تذهب أوركيوني إلى أنّ الإخباريّة لا تتضمّن الإفادة بالضّرورة إذ يجوز وجود أقوال مخبرة غير مفيدة (L'implicite, p-212). وتضرب لذلك مثالا مفاده انّ شخصا أيلتقي بشخص ب يعرفه دون أن يستطيع تحديده. فيخبره بموضوع ندوة اللسانيّات التي حضرها (الشخص أ) فإن كان الشخص المخاطب من الّذين لم يحضروا النّدوة فإنّ القول سيكون مخبرا غير مفيد. وبقطع النّظر عن تمحّل المثال – إذ من الشّائع في مقام التّخاطب البشريّ أن لا يطيل المتكلّم الحديث مع شخص لا تحضره هويّته فضلا عن أن يحدّثه عن ندوة علميّة – فإنّ القول في المقام المتصوّر الثّاني مفيد من منظور المتكلّم الّذي يسعى إلى إعلام من يتصوّره جاهلا ببعض خفايا النّدوة. والقول مفيد للمتقبّل ما صدقيّا إذ هو يسمع أخبار النّدوة بطريقة معيّنة وأسلوب مّا وقد يرى في تكرار الحديث عن النّدوة معنى مجازيّا مفاده تصوّر المتكلّم أنّه لم يفهم بعض عناصر النّدوة العلميّة. ومن جهة أخرى فالقول مفيد تأويليّا إذ قد يتبيّن المتقبّل ضعف ذاكرة المتكلّم الّذي نسي وجود المتقبّل معه في النّدوة منذ فترة. وفي كلّ الأحوال وحتى إذا تجاهلنا هذا كلّه فإنّ القول ورد في مقام خطإ المتكلّم وقد أسلفنا أنّنا لا نعتمد الخطأ منطلقا لاستخراج قوانين لغويّة في المستوى الماصدقيّ.

عن العلاقة- بدورها إلى مقام الخطاب وهي ما يمكن أن نسمه بقاعدة التّناسب السّياقي أي ضرورة أن يكون الخطاب متناسقا مع ما قبله وما بعده. وتتفرّع عن الإفادة أيضا قاعدة الاستقصاء الّتي "توجب أن يقدّم المتكلّم –في موضوع حديثه- أقوى معلوماته"[927]. ويعسر حصر جميع القواعد المتفرّعة عن مفهوم الإفادة الّذي يظلّ مفهوما إجرائيّا يسهل الحدس به ويعسر التّنظير له. ولذلك ذهب سبربر وولسون (Sperber et Wilson) إلى أنّ "سائر القواعد ترجع إلى قاعدة الإفادة الّتي هي أكثر من مجموع القواعد دقّة وضبطا"[928].

-الثّانية هي قاعدة الكيف أو الصّدق.

-الثّالثة هي قاعدة عدم الالتباس والغموض.

والمهمّ في مقامنا أنّ ثبوت مخالفة القول لواحدة على الأقلّ من هذه القواعد قد تحملنا على اعتبار القول مجازا. ولتثبت هذه المخالفة وجب أن يكون متقبّل القول عالما بمقامه الخاصّ المفيد الّذي قد يختلف من قاعدة إلى أخرى.

*مخالفة قاعدة الإفادة:

-مخالفة الكمّ: قد نتصوّر سهرة مّا يحضرها رجل عُرف بكثرة علاقاته النّسائيّة، فإذا بربّ البيت يعرّفه إلى الضّيوف ويقول عند تقديمه أجمل امرأة في الحفل: "فلانة. متزوّجة ولها خمسة أبناء". فهذا القول يبدو مخالفا لقاعدة الإفادة بمخالفته المقام الاجتماعيّ العامّ الّذي لا يفترض تقديم حالة الشخص المدنيّة عند التّعريف به. وهذا ما يدعو إلى اعتبار القول مجازا قد يفيد "تحذيرا" لذلك الرّجل من محاولة التقرّب إلى تلك المرأة.

-مخالفة الإخبارية: من تجلّيات الإفادة عندنا عدم إعلام شخص بأمر يعرفه. فيكون المتكلّم مخالفا لقانون الاهتمام عموما والإخبارية خصوصا. وتتحقّق مخالفة هذه القاعدة بتكرار القول الخبر[929] تكرارا فعليّا أو بالقوّة. ففي باب التّكرار الفعليّ أي الموسوم لفظا نميّز بين التّكرار الثّاني بالنّسيان وذلك إذا ذُكّر بأن قوله معاد. ومن الضّمنيّ أنّ المدّة الفاصلة بين إنشاء القول في المرّة الأولى وإعادته، غالبا ما تساهم في تحديد صنف التّكرار فإذا كانت مدّة قصيرة غلب اعتبار التّكرار مقصودا وإذا كانت مدّة طويلة غلب اعتباره عفويّا. ويبدو أنّ ضبابيّة مفهومي الطّول والقصر من ناحية وقوّة ذاكرة المتكلّم أو ضعفها من ناحية ثانية تمنع طبيعة التّكرار. فإن صرّح بها في الكلام وضح الأمر وإن لم يصرّح بها فإنّ معرفته الذهنيّة لا تفيدنا. ولمّا كنّا نهتم بمعاني القول الممكنة بقطع النّظر عن تصريح

إنّ هذا كله يؤكّد أنّ الإخبارية تتضمّن الإفادة بالضّرورة. وما تقرير أوركيوني أنّ الأقوال الإخباريّة غير المفيدة تعتبر غير عاديّة سوى تأكيد لذلك وإقرار غير واع من الباحثة بأنّ المثال الّذي ذكرْته هو مثال "غير عاديّ".

[927] Dire et ne pas dire, p-199.

[928] Dire et ne pas dire, p-134.

[929] تكرار القول افنشائيّ ليس في الغالب مخالفة لقانون الإفادة بل هو يحوي دلالات أخرى كالتّأكيد والحضّ في باب الأمر أو التّرهيب الشّديد عند النّهي. أمّا تكرار الخبر فقد يكون للتّأكيد وقد يكون لتحويل القول من معناه الوضعيّ إلى معنى آخر مجازيّ.

المتكلّم بها ولمّا كان التّكرار العفويّ لا يفيدنا في تحديد معناه الماصدقيّ بل فحسب أحد معانيه التأويليّة كالدّلالة على ضعف ذاكرة المتكلّم فإنّنا اخترنا ان نعتبر القول الموسوم تكراره مقصود التّكرار إلاّ إذا صرّح بما يخالف ذلك. ومن هنا لا يقبل المعنى الماصدقيّ القضويّ[930] لذلك القول إلاّ المجاز.

أمّا القول المكرّر بالقوّة فتحدّده معرفة المتقبّل بمضمونه. فإذا كان عارفا به اعتبر القول مكرّرا وإذا كان جاهلا به كان القول إخبارا جديدا لا يخالف قانون الإخباريّة ولا يهمّنا في هذا المستوى. ومن التّكرار الفعليّ مثلا أنّه لو قال زيد لعمرو مثلا: "أشكو من صداع". ثمّ كرّر زيد بعد مدّة القول نفسه فإنّ القول الثاني يكون من المجاز الّذي قد يفيد طلب الدّواء أو الاهتمام أو السّكوت وسواها من الإمكانات الأخرى[931].ومن التّكرار بالقوّة مثلا أنّه لو قال ولد لأبيه الّذي يضربه: "إنّك أبي" فإنّ هذا القول لا يمكن أن يكون إلاّ مجازا قد يفيد التعجّب من فعل الضّرب أو طلب الكفّ عنه وسواهما من الإمكانات الأخرى.

ومن أبرز ضروب التّكرار بالقوّة الّذي لا يكون إلاّ مقصودا مفيدا بالضّرورة معنى على المجاز نذكر تحصيل الحاصل. فالقول القائم على تحصيل الحاصل إمّا أن يدلّ على معناه الانعكاسيّ كأن تقول مثلا في مقام تدريس: "من أصناف تحصيل الحاصل قولك: "البحر هو البحثر""[932].وفي غير الاستعمال الانعكاسيّ يفيد "تحصيل الحاصل" بالضّرورة معنى ماصدقيّا مجازيّا شان القول: "المرأة هي المرأة".

وقد وجدنا في القرآن بعض وجوه التّكرار بالقوّة أثبتت أنّ الاستعمال المخالف للمقام الخاص مجاز بالضّرورة. فلا يمكن اعتبار قول زوجة عمران: "...ربِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى..." (آل عمران36/3) مفيدا معناه الوضعيّ إذ الله يعلم جنس المولود الّذي وضعته. وفي هذا يقول الرّازي: "فذكرتْ ذلك لا على سبيل الإعلام لله تعالى، تعالى الله عن أن يحتاج إلى إعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار"[933]. ولمّا كان قول زوجة عمران هذا مخالفا لقانون الإخباريّة فإنّه يفيد معنى مجازيّا لازما.

-ومن تجلّيات الإفادة أيضا نذكر مخالفة ما يسمه دكرو بقانون الاهتمام، كأن يقول شخص لشخص آخر يعرف أنه لا يهتمّ بصالح ولا بمشترياته: "اشترى صالح سيّارة". فيكون القول مجازا بمعنى: "اشتر سيّارة".

---

[930] أسلفنا انّ القول قد يفيد معنى مقصودا بالقول هو التأكيد.

[931] عند نظرنا في كتاب:

Christian Baylon/Xavier Mignot : Sémantique du langage, Paris, Nathan 1995, p-158.

[932]– نجد هذا الاستعمال في جلّ المعاجم الفلسفية. مثال: "يطلق اصطلاح تحصيل الحاصل على القضيّة التي يكون موضوعها ومحمولها شيئا واحدا كقولنا الإنسان إنسان" المعجم الفلسفيّ ج1 ص252.

[933] مفاتيح الغيب مج4 ج8 ص28.

وفي نفس هذا الإطار أي مخالفة قانون الاهتمام يندرج عندنا ما تسمه أوركيوني بالمجاز التّواصلي (trope communicationnel). وهي تعرّفه بقولها: "نتحدّث عن مجاز تواصليّ (موضوعه المتقبّل) كلّما تحقّق – تحت تأثير المقام- انقلاب في تراتبيّة مستويات المتقبّلين أي كلّما لم يكن المتقبّل الّذي يبدو مبدئيّا وفق سمات الخطاب متقبّلا مباشرا سوى متقبّل ثانويّ بينما يكون المخاطب الحقيقيّ هو ذاك الّذلي يكون ظاهريّا في الواقع في حكم المتقبّل غير المباشر"[934]. غير أنّ ما تثبته الباحثة في حين أنّنا نراه أساسيّا من منظور تعدّد المعنى هو ضرورة ظهور المخاطب "غير المقصود" في السّياق أي ضرورة تصريح المتكلّم بذاك المخاطب حتى يثبت عدم تلاؤم القول مع المقام، إذ في حال عدم التّصريح بالمخاطب يكون القول وضعيّا قابلا لأكثر من مخاطب ممكن ممّا يعود بنا إلى أسلفناه من جواز التباس المخاطبين الممكنين في المقام. أمّا إذا صُرّح به شأن قول شخص مّا لزيد: "يا زيد إنّك لا تفي بوعدك" وإذا كان القول لا يهمّ زيدا أي غير مفيد له فإنّ القول يغدو قابلا لتفسير مجازيّ يتأكّد إذا علمنا أنّ عمرو الّذي يحضر هذا الخطاب قد أخلف المتكلّم وعدا ما.

ومهما تكن أشكال مخالفة قانون الإفادة فإنّها ليست إلاّ مخالفة في الظّاهر إذ هي تنشئ قولا مجازيّا لا يخالف معناه قانون الاهتمام باعتباره قانونا ملازما للكلام إلاّ بعض كلام المجانين والحمقى[935].

-قاعدة التّناسب السّياقي: إنّ مخالفة القواعد السّابقة المذكورة لا يؤدّي آليّا إلى المجاز نتيجة لتعقّد "طرق اشتغال هذه القواعد"[936]. على أنّ مخالفة قاعدة التّناسب السّياقيّ تكاد تجزم بوجود استعمال مجازيّ في باب المعنى الماصدقيّ[937]، وذلك مثلا إذا كان القول المذكور لا علاقة له ظاهريّا بسياقه أي بما قبله وما بعده. فيجوز أن نتصوّر أنّ المتكلّم يشعر بأنّ شخصا مّا يحبّ المديح، فيقصّ عليه حكاية الثّعلب والغراب. ويتأكّد غياب التّناسب السّياقيّ في الأحوال التي تفترض التّوافق السّياقيّ شأن حالة السّؤال الاستخباريّ وجوابه. وفي هذا الإطار يندرج المثال الّذي ضربته أوركيوني: -"ما رأيك في كتاب فلانة؟" –"لقد حصلت على أطروحتها بملاحظة مشرّف"[938]. فالجواب لا علاقة له ظاهريّا بالسؤال إلاّ إذا خرجنا من المعنى الوضعيّ إلى المعنى المجازيّ فيكون الجواب حينئذ مفيدا حكما سلبيّا على الكتاب المذكور.

---

[934] L'implicite, p-131 .

[935] هؤلاء أيضا وإن خالفوا قانون الاهتمام بالفعل فإنّهم لا ينوون مخالفته قصدا، إذ المجنون والأحمق يتصوّر كلامه مفيدا من منظوره. وهذا ما يثبته علم التّحليل النّفسي. انظر على سبيل المثال: Denis Vasse : Inceste et jalousie, Paris, Seuil 1995, p-70.

[936] L'implicite, p-256.

[937] مخالفة قاعدة التّناسب السّياقي قد تدلّ في غير قسم المعنى الماصدقيّ (أي في قسم المعنى التّأويليّ) على حمق المتكلّم أو صممه مثلا.

[938] L'implicite, p-216.

- مخالفة قانون الاستقصاء: إذا كانت هذه القاعدة تفرض تقديم "الإخبار المفيد الأقصى"[939] فإنّها تفترض لكلّ قول معنى مجازيّا ينضاف إلى معناه الوضعيّ ومفاده أنّ مضمون القول المذكور مقتصر عليه وأنّ ما عداه بخلافة. ويعسر في الواقع تطبيق هذه القاعدة آليّا لأسباب كثيرة منها تقابل المنطق الطّبيعيّ مع المنطق الصّوري فإن قال شخص سنة 2000: "في تونس ستّة ملايين ساكن" كان كلامه صادقا من منظور المنطق الصّوري لأن عشرة ملايين تتضمّن ستّة ملايين بينما يبدو قوله "خاطئا" من منظور المنطق الطّبيعيّ[940]. وقد فصّلت أوركيوني صعوبات تطبيق قاعدة الاستقصاء هذه غير أنّ المفيد عندنا هو الوقوف على مدى إمكان اتّخاذ الخروج عن هذه القاعدة منطلقا للتقرير بوجود استعمال مجازيّ لازم. وقد بدا لنا أنّ مخالفة هذه القاعدة بالذّات غالبا ما لا تثبت ضرورة الخروج إلى المجاز ومن ثمّ غالبا ما لا تقطع بغياب إمكان تعدّد المعنى، ذلك أنّ معنى القول الوضعيّ لا يناقض معنى القول المجازيّ ولا ينفيه. فقولك لشخص مّا: "كم أنت جميل اليوم" لا يفيد بالضّرورة – إلى جانب المعنى الوضعيّ- معنى مجازيّا ولا يعني أنّ المخاطب غير جميل في سائر الأيّام[941].

لكنّ مخالفة قاعدة الاستقصاء هذه تثبت المجاز في حالات نادرة تتّصل بالمواضعات الاجتماعيّة الّتي تدخل ضمن التوقّعات السيرلية[942].وهي مواضعات يجعل اتّفاق النّاس فيها المجاز لازما وإن كان غير لازم لغويّا ويجعل من ثمّ تعدّد المعنى – بالاختلاف في تصنيف القول ضمن الحقيقة أو ضمن المجاز- غير ممكن. ومثال ذلك أنّك إذا كتبت على لافتة محلّ تجاريّ مّا: "للنّساء" فإنّ الغائب دلالة القول على معناه الوضعيّ وعلى المعنى المجازيّ الّذي يفيد أنّ ما عداه بخلافه أي إنّ الرّجال يُمنعون من دخول ذلك المحلّ. على أنّ الغالب يتحوّل إلى لازم إذا كُتب القول المذكور على مكان للاستحمام مثلا.

*مخالفة قاعدة الكيف الغرايسية وهي تشابه قاعدة الصّدق عند دكرو: وقد تؤدّي مخالفة هذه القاعدة إلى الكذب عند تحقّق شروطه التي أسلفناها. فإذا استثنينا الكذب وقصد مغالطة المتقبّل فإنّ مخالفة قانون الصّدق تنشئ ضربين من الأقوال: الأقوال التّخييليّة (énoncés fictifs) من ناحية والأقوال المجازيّة من ناحية ثانية.

فأمّا الأقوال التّخييلية فهي إنشاء لعوالم ممكنة، وقد تكون أقوالا وضعيّة أو مجازيّة. وهي شأن الأقوال غير التّخييلية لا تحقّق المجاز إلاّ عند عدم تلاؤم القول مع المقام البشريّ العامّ والخاصّ. فأمّا العامّ فيفيد العالم الممكن الّذي تنشئه القصّة

---

[939] السابق ص214.

[940] السّابق ص217.

[941] ذكرت أوركيوني هذا المثال في "L'implicite" ص 218. والقول المذكور يقبل التفسير الوضعيّ والتّفسير المجازيّ لذلك هو يقبل إمكان تعدّد المعنى.

[942] سبقت الإشارة إليها في هذا البحث ص.

وهو قد يستلهم من المقام البشريّ العامّ قوانينه فيطابقه أو يخالفه. وأمّا الخاصّ فيحيل على أطر التّخاطب داخل القول التخييليّ من جهة وعلى أطر التّخاطب بين الباثّ المجاز. من ذلك أن قصّة تصف شخصيّتها زينب بأنّها "فتاة يتيمة توفّي أبواها" لا تسمح منطقيّا بالقول التّالي: "قالت زينب لأمّها" إلاّ إذا اعتبرنا كلمة أمّ واردة على المجاز.

وأمّا الأقوال المجازيّة خارج التّخييل فمردّها خروج الباثّ عن قانون الصّدق متواطئا مع المتقبّل. وتختلف أشكال هذا التّواطؤ باختلاف المقامات الممكنة ويعسر لغير الباثّ والمتقبّل وبدرجة أقلّ لغير العارف بمقامات التّخاطب القطع به، غير أنّ الغالب ييسر تبيّن التّواطؤ إذا خالف القول "الكاذب" المقام العامّ كقول زيد لعمرو مثلا: "الشّمس تشرق من الغرب" عانيا أنّ محبوبته الجميلة قادمة من جهة الغرب. أمّا إذا خالف القول المقام الخاصّ فإن الجزم بالتّواطؤ يستند إلى معرفة دقيقة بمعارف الباثّ والمتقبّل وعلاقتهما بعضهما ببعض لنتمكّن من تمييز الكلام الكاذب لكن الوضعيّ من الكلام المجازيّ.

*مخالفة قاعدة الوضوح: بقطع النّظر عن ضبابيّة مفهوم الوضوح ونسبيّته فإنّنا نؤكّد أنّ الخروج عن هذه القاعدة ليس مؤدّيا إلى المجاز بل إلى تكثير إمكانات تعدّد المعنى ممّا نعرض لبعض دلالاته في القسم الثّاني ضمن المعنى التّأويليّ.

وقد اهتممنا إلى حدّ الآن من المقام الخاصّ بقواعد الخطاب، في حين انّه أوسع من هذا إذ أسلفنا أنّنا نعني به جميع العناصر المحيطة بالخطاب. ولا يتّصل بها المتقبّل إلاّ بطريقتين الأولى حضور القول حضورا حسيّا مباشرا أو غير مباشر والثّانية السّماع عن القول سماعا حسيّا مباشرا أو غير مباشر[943].

وقد يقطع المقام الخاصّ بشتّى وجوهه الممكنة بمعنى مجازيّ خفيّ واحد. وهذا شأن المجاز في بيت بشّار الشهير: [الرّمل].

إِنَّ فِي بُرْدَيَّ جِسْمًا نَاحِلاً   لَوْ تَوَكَّأْتِ عَلَيْهِ لانْهَدَمْ

فلا يمكن لغير العارف بضخامة جثّة بشّار – وهي من عناصر المقام الخاصّ- أن يقرّر أنّ القول مجاز ولا يمكن للعارف بهذا المعطى إلاّ أن يقطع بأنّ القول مجاز ومن ثمّ بأن لا إمكان لتعدّد المعنى بالاختلاف في تصنيف القول إلى وضعي أو مجازيّ.

ويشير الجرجاني إلى معطى المقام الخاصّ هذا عند عرضه قول ذي الإصبع [المنسرح]:

أَهْلَكَنَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ مَعًا وَالدَّهْرُ يَعْدُو مُصَمِّمًا جَذَعًا.

---

(943) من أنماط الحضور غير المباشر مشاهدة مقام القول الخاصّ في شاشة التلفزة أو السينما ومن أنماط السماع غير المباشر القراءة عن مقام القول الخاص. وهذه القراءة لا تعدّ من سياق القول لأنّها خارجة عنه.

فإنّ "طريق الحكم عليه (القول) بالمجاز أن تعلم اعتقادهم التّوحيد إمّا بمعرفة أحوالهم السّابقة أو بأن تجد في كلامهم من بعد إطلاق هذا النّحو ما يكشف عن قصد المجاز فيه"(944).فأمّا معرفة الأحوال السّابقة فهي من عناصر المقام الخاصّ الّذي أسلفنا، وأمّا دلالة القول على قصد المجاز فمن عناصر السّياق التي نعرض لها فيما يأتي.

3-عدم تلاؤم القول مع السّياق:

يفيد اشتمال القول على ضربين من الأقوال أحدهما هو الأصل والآخر خروج عن ذلك الأصل غيرُ متلائم معه. وتحديد القول الأصل يستند إلى عوامل كثيرة منها تكرّره في القول ومنها تلاؤمه مع مقام القول الخاص. وعند الاتّفاق في السّياق الأصليّ فإنّه يكون كاشفا عن الاستعمال المجازيّ. وهذا يظهر مثلا في تناول الجرجاني لقول أبي النّجم: [الرّجز].

"قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِي عَلِيَّ ذَنْبًا كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ

مِنْ أَنْ رَأَتْ رَأْسِي كَرَأْس الأَصْلَعِ مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزُعا عَنْ قُنزَعِ

جَذْبُ اللّيالي أَبْطِئِي أَوْ أَسْرِعِي"

معلّقا: "فهذا على المجاز وجعل الفعل للّيالي ومرورها، إلاّ أنّه خفيّ غير بادي الصّفحة، ثم فسّر وكشف عن وجه التّأول وأفاد أنّه بنى أول كلامه على التخيّل فقال:

أَفْنَاهُ قيل اللهِ للشَّمْسِ اطْلُعِي حَتَّى إِذَا وَارَاكِ أُفْقٌ فَارْجِعِي

فبيّن أن الفعل بأمره فقد صرّح بالحقيقة وبيّن ما كان عليه من الطّريقة"(945).

ونجد جلّ مفسّري القرآن متّفقين في اعتبار صفات "النّقص" المسندة إلى الله مجازا لأنّها صفات لا تتلاءم مع كماله عزّ وجلّ وهو كمال مثبت من خلال سياق القرآن(946). فلا النّسيان في قوله تعالى: "فَذُوقُوا بِمَا نسيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُم هَذَا إنَّا نسينَاكُمْ وذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْد بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُون" (السجدة 14/32)، ولا العلم الحادث في قوله تعالى: "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدينَ مِنْكُمْ..." (محمد 31/47) ولا الفراغ في قوله تعالى: "سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلاَن" (الرحمان31/55) ولا سواها من الصّفات الأخرى فسّرت على الحقيقة بل حُملت جميعها على المجاز. ونجد الرّازي يوضّح ضرورة هذا الحمل على المجاز في قول الله تعالى: "يُخَادِعُونَ اللهَ والّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ" (البقرة 9/2)، فيؤكّد "أنّه

(944) أسرار البلاغة صص 360/359.

(945) أسرار البلاغة ص 360. ونجد المثال نفسه في مفتاح العلوم صص 393/ 394.

(946) انظر مثلا سورة الإخلاص 4/112.

تعالى يعلم الضّمائر والسّرائر فلا يجوز أن يخادع"[947] ومنطلق هذا الكلام عدد كبير من سياقات القرآن. ثم يؤكّد مجاز الآية ببيان عدم تلاؤمها مع مقام هذه الآية الخاصّ إذ "أنّ المنافقين لم يعتقدوا أنّ الله بعث الرّسول إليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى" وبذلك "ثبت أنّه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهرة بل لا بدّ من التّأويل"[948].

واستنادا إلى ما سبق ننتهي إلى أنّ غياب تعدّد المعنى بإمكان اعتبار القول وضعيّا ومجازيّا رهين اتّفاق المتقبّلين في إمكان تلاؤم القول مع المقام. وهذا الاتّفاق في معرفة المقام العامّ والخاصّ وليكون مجازيّا فحسب يجب الاتّفاق في معرفة المقام العامّ أو الخاصّ أو السّياق.

المبحث الثاني: إمكان الاختلاف في المعنى الواحد أوضعيّ هو أم مجازيّ؟:

I- مسوّغ تصنيف القول ضمن المجازيّ هو عدم تلاؤمه مع السياق أو مع المقام:

لا يكون الاختلاف في وضعيّة القول ومجازيّته إلاّ إذا رأى بعض المتقبّلين معنى القول متلائما مع المقام بينما يراه البعض الآخر غير متلائم معه. والأسّ الأصلي لهذا الاختلاف الممكن هو غياب المعرفة المشتركة بالمقام عامّا كان أو خاصّا.

1- غياب المعرفة المشتركة بالمقام = بعض المتقبّلين يعرفون المقام وبعضهم جاهلون به:

أ- غياب المعرفة المشتركة بالمقام العامّ:

يستند الاختلاف في معرفة المقام العامّ إلى الخصوصيّات الفرديّة. فلئن كانت بعض المعارف العامّة مشاعة بين أغلب الناس فإنّهم يفترقون في مجال المعارف الخاصّة. ولهذه الفروق أسباب فرديّة ذاتيّة وأخرى عامّة موضوعيّة.

فأمّا الفروق الذّاتية فلا يمكن حصرها لأنّها تتّصل بذكاء الفرد وثقافته واختصاصه. وفي إطار هذه الفروق الذّاتية يندرج الخبر التّاريخيّ الذي أسلفناه والمتعلّق بعدم تفطّن عديّ بن حاتم إلى أن معنيي الخيط الأبيض والخيط الأسود لا يمكن أن يكونا على الوضع[949] لأنّهما لا يلائمان المقام العامّ إذ لا وجود لخيط أبيض ولا أسود في علاقة بالفجر.

ومهما يكن من أمر فإن هذا الفروق الفرديّة لا تهمّنا لأننا إذ نبحث في إمكان تعدّد المعنى لا نقف عند إمكانات التعدّد الرّاجعة إلى جهل المتقبّلين بخصائص اللغة أو الرّاجعة إلى أخطائهم في التّعامل معها. لكنّ الاختلاف في معرفة المقام

---

(947) مفاتيح الغيب مج1 ج2 ص69.

(948) السّابق الصفحة نفسها.

(949) في قول الله تعالى: "...وكُلُوا واشْرَبُوا حتّى يتبيّن لكُمُ الْخَيْطُ الأبْيضُ من الخيْط الأسْوَدِ مِنَ الْفَجْر..." (البقرة 187/2). انظر ص من البحث.

العامّ قد يستند إلى أسباب موضوعيّة مفادها تطوّر المعارف البشريّة عبر الأزمان. فالقول: "طار زيد" مثلا لا يمكن أن يحتمل إلاّ المعنى المجازيّ في القرون الوسطى في حين أنّ القولُ نفسه قد يحتمل المعنى الحقيقيّ بعد اختراع الطائرة.

والعكس ممكن إذ قد يحتمل القول معنيين في فترة مّا، غير أنّ أحدهما يستحيل بتطوّر المعارف البشريّة. ومن ذلك في القرآن أنّ قول الله تعالى: "...وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ..." (الأحزاب 10/33) قابِلٌ عند الزّركشي للتّفسير المجازيّ وللتّفسير الحقيقي إذ "الخوف والرّوع يوجب للخائف أن تنتفخ رئته ولا يبعد أن ينهض بالقلب نحو الحنجرة"[950]. ويقرّر الطبّ الحديث أنّ القلب لا يمكن أن يبلغ الحنجرة وإن عند المذعور والخائف.

ومن هنا نقرّر انّ معرفة خصائص المقام العامّ للقول بمعرفة زمانه غالبا ما تقطع بانتماء القول إلى المجاز أو إلى الحقيقة. أمّا عدم المعرفة بتلك الخصائص فتحقّق إمكان تعدّد المعنى بجواز اعتباره مجازيّا أو وضعيّا.

وقد أسلفنا أنّ القرآن يتّصف بالاتّساع الزّماني ممّا مكّن بعض المفسّرين من تحويل أقوال شاع اعتبارها حقيقة إلى أقوال مجازيّة استنادا إلى تطوّر المقام العامّ بتقدّم الزمان[951].

ب-غياب المعرفة المشتركة بالمقام الخاصّ:

إنّ معرفة عناصر المقام الخاصّ المؤثّرة في إمكان تصنيف القول ضمن الحقيقة أو ضمن المجاز نوعان:

+معرفة عناصر من المقام الخاصّ تصرّح بانتماء القول إلى المجاز أو الحقيقة. فهي معرفة صريحة بظواهر مّا قد تكون حضوريّة أو سماعيّة. من ذلك مثلا أنّ من يعرف من عناصر المقام الخاصّ امتلاك أحد مدرّبي السّيرك لأسد سمّاه صالحا يكون قادرا على التّقرير بأن القول "جاء صالح الأسد" وارد على الحقيقة عندما ينطق به المدرّب في حضور أسده.

+معرفة عناصر من المقام الخاصّ لا تصرّح بانتماء القول إلى الحقيقة أو المجاز بل تدلّ على إحدى الإمكانيتين فهي معرفة استدلاليّة (inférentielle). وهذا شأن سماع أب يقول لابنه: "لقد حصلت على أعداد ممتازة في مادّة الرّسم"، فإن بدا الأب غاضبا والطّفل خائفا فإنّ القول المذكور على المجاز يفيد على الغالب ضدّه.

وللاختلاف في هذه المعرفة المشتركة بنوعي المقام الخاصّ ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: - متقبّل 1 يعرف بعض عناصر من مقام القول الخاصّ تثبت أنّ القول مجاز أو حقيقة في مقابل متقبّل 2 لا يعرف تلك العناصر:

---

(950) البرهان ج3 ص52.

(951) التّفسير العلمي للقرآن الكريم ص90.

هذا الصّنف من الاختلاف الممكن يبيّن خطأ من المتقبّل 2 مردّه عدم معرفته بعناصر المقام الخاصّ المفيدة. وهو اختلاف يغيب بمجرّد أن يعرف المتقبّل 2 عناصر المقام القطعيّة التي سبّبت تصنيف القول ضمن الحقيقة أو ضمن المجاز.

من ذلك مثلا أن نفترض أنّ شخصين مدعوَّيْن في منزل صالح قد فرغا من الطّعام. فيقول أحدهما للثّاني: "ما ألذّ الطّعام الّذي طبخه صالح". ويشفع كلامه بإشارة من وجهه تثبت أنّ القول على الغالب مجاز يفيد عكس معناه الوضعيّ. ولو افترضنا أنّ صالحا المضيّف قد سمع ذلك القول دون أن يرى الإشارة التي صاحبته فإنّ الغالب أنّه يعتبر القول على الحقيقة. ومنطلق التعدّد هنا معرفة المتقبّل الأوّل عنصرا مقاميّا مفيدا يجعل القول مجازا وعدم معرفة صالح ذلك العنصر المقامي فإن عرفه انتفى إمكان التّفسير الوضعيّ وغدا القول مجازا.

ولو افترضنا الآن أنّ الضّيف المتكلّم نفسه –سواء أكان ساخرا أم غير ساخر- لم يشر بوجهه عند قوله: "ما ألذّ الطعام الّذي طبخه صالح" فيمكن أن يعتبر ضيف آخر القول بمعناه الوضعيّ في حين انّه يجوز أن يعتبر صالح القول نفسه على المجاز لاستناده إلى عناصر مقاميّة خاصة أخرى لا يعرفها الضّيف منها أنّه واثق من عدم إحسانه الطبخ أو أنّه مسيء الظنّ بالمتكلّم.

الوجه الثاني: - متقبّل 1 يعرف بعض عناصر من مقام القول الخاصّ تثبت أن القول مجاز أو حقيقة في مقابل متقبّل 2 يعرف بعض عناصر أخرى من مقام القول الخاصّ تثبت أنّ القول مجاز أو حقيقة. ونذكّر بضرورة الاختلاف بينهما في تفسير القول نفسه بأن يذهب أحدهما إلى أنّ احد الأقوال وارد على المجاز ويذهب الثّاني إلى أنّ ذلك القول نفسه وارد على الحقيقة. ولهذا التعدّد شكلان:

+عناصر تصريحيّة في مقابل عناصر تصريحيّة.

عند وجود عنصرين تصريحيّين مختلفين من المقام الخاصّ يثبت أحدهما التّفسير الوضعيّ والثّاني التّفسير المجازيّ، فمن الضروري اعتباريّا أن يكون أحدهما كاذبا ومن الضروري إجرائيّا أن لا يمكن تحديد الكاذب منهما وإلاّ انتفى إمكان التعدّد.

فلو عدنا إلى بيت بشّار الّذي أسلفنا وافترضنا وجود مصدر تاريخي يثبت نحافة جسد بشّار فإنّ تفسير القول على الحقيقة يغدو ممكنا استنادا إلى هذا الخبر المفترض وتفسيره على المجاز يظلّ قائما استنادا إلى الأخبار المتواترة.

+ عناصر تصريحيّة في مقابل عناصر استدلاليّة:

ولهذا الشكل تجسّم في تفاسير القرآن انطلاقا من قول الله تعالى: "...وَتُخْرِجُ الْحَيّ مِنَ الْمَيِّت وتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ..." (آل عمران27/3) وقوله: "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ..." (الروم19/30). فقد اعتبر كثير من

المفسّرين الميّت والحيّ بالمعنى الوضعيّ[952] بينما رآهما بعض المفسّرين على المجاز دالّين على إخراج المؤمنين "الأحياء" من الكفّار "الأموات". فيكون الإيمانُ حياةً والكفرُ موتا على المجاز. ومنطلق هذا التّفسير المجازيّ مقام تصريحيّ منسوب إلى الرّسول إذ يرى بعض المفسّرين أنّ الرّسول رأى إحدى النّساء في منزله فسأل عنها. ولمّا قيل له إنّها خالدة بنت الأسود بن عبد يغوث قال: "سبحان الله يخرج الحيّ من الميت". "وكانت امرأة صالحة وكان أبوها كافرا"[953]. وقرأ الآية الثّانية عندما خاطبته أمّ كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط – في شأن إسلامها وهجرتها من المدينة حين جاء أخواها يرومان ردّها إلى مكة حسب شروط الهدنة- قائلة: "يا رسول الله أنا امرأة وحال النّساء إلى الضّعف فأخشى أن يفتنوني في ديني ولا صبر لي"[954]. أمّا منطلق التّفسير الوضعيّ فهو عند الطّبري استدلاليّ إذ "كلّ حي فارقه شيء من جسده فذلك الّذي فارقه منه ميّت. فالنّطفة ميّتة لمفارقتها جسد من خرجت منه ثم ينشئ الله منها إنسانا حيّا وبهائم وأنعاما أحياء"[955].

+عناصر استدلاليّة في مقابل عناصر استدلاليّة.

تجسّم هذا الإمكان عند تفسير قول الله تعالى: "وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ" (غافر 36/40)، فقد ذهب الظّاهريون إلى أنّ طلب فرعون وارد على الوضع مستدلّين بضرورة حمل الأخبار على ظواهرها[956] على حين أنّ الرّازي رأى المعنى الوضعيّ "بعيدا" مستدلاّ بأنّ فرعون عاقل والعاقل لا يمكن أن يقصد وضع بناء يصعد منه إلى السماء[957].

3- التّجسيم الثّالث لاختلاف المعرفة المشتركة بنوعي المقام الخاصّ هو مواصلة للثّاني. والفرق بينهما أنّ إنكارَ مفسري القول تفسير وضعيّا لرأي المفسّرين إيّاه تفسيرا مجازيّا وإنكار مفسّري القول تفسيرا مجازيّا لرأي المفسّرين إيّاه تفسيرا وضعيّا هو إنكار حاصل ضمنيّا في التجسّم الثّاني، بينما يُصرَّح به في التجسّم الثّالث. ويكون ذلك بوجود متقبّل 1 يعرف بعض عناصر من مقام القول الخاصّ تثبت أنّ القول مجاز أو حقيقة في مقابل متقبّل 2 ينكر عناصر المقام الخاصّ تلك.

ويكون الإنكار إمّا لعناصر المقام التّصريحية أو الاستدلاليّة.

---

(952) مجمع البيان ج2/1 ص728.

(953) جامع البيان ج3 ص 225.

(954) التحرير والتّنوير ج21 ص68.

(955) جامع البيان ج3 ص 225.

(956) الإحكام ج1 ص 301.

(957) مفاتيح الغيب مج 14 ج27 ص66. يقول الرّازي: "فرعون لا يخلو إمّا أن يقال عليه إنّه كان من المجانين أو كان من العقلاء، فإن قلنا إنّه كان من المجانين لم يجز من الله تعالى إرسال الرّسول إليه لأنّ العقل شرط في التّكليف،... وأمّا إن قلنا إنّه كان من العقلاء فنقول إنّ كل عاقل يعلم ببديهة عقله أنّه يتعذّر في قدرة البشر وضع بناء يكون أرفع من الجبل العالي، ويعلم أيضا ببديهة عقله أنّه لا يتفاوت في البصر حال السّماء بين أن ينظر إليه من أسفل الجبال وبين أن ينظر إليه من أعلى الجبال. وإذا كان هذان العلمان بديهيّين امتنع أن يقصد العاقل وضع بناء يصعد منه إلى السّماء. وإذا كان فساد هذا معلوما بالضّرورة امتنع إسناده إلى فرعون".

فمن إنكار عناصر المقام التّصريحيّة في تفسير القرآن ما ذهب إليه رشيد رضا من اعتباره انشقاق القمر في قول الله تعالى: "... وَانْشَقَّ الْقَمَرُ" (القمر 1/54) مجازا مفيدا ظهور الحجّة[958] وهو ينكر الأحاديث المذكورة في كثير من كتب التّفسير والمفيدة تحقّق انشقاق القمر في الواقع باعتباره من معجزات الرّسول والمفيدة من ثمّ ضرورة تفسير انشقاق القمر بمعناه الوضعيّ[959].

ومن إنكار عناصر المقام الخاصّ الاستدلاليّة أنّ المفسّرين اختلفوا في قول الله تعالى: "... وَإِنْ كُنَّ أُولات حَمْل فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ..." (الطلاق 6/65). فقد استند بعض المفسّرين ومنهم ابن العربي إلى قانون الاستقصاء ليقرّروا أن للقول معنى مجازيّا إلى جانب المعنى الوضعيّ ومفاده أن المطلّقة المقصودة هي البائن ينفق عليها إذا كانت حاملا ولا ينفق عليها إذا كانت غير حامل. ذلك أنّ الله قد "خصّها بذكر النّفقة حاملا أو غير حامل فلمّا خصّها بذكر النّفقة حاملا دلّ على أنّها البائن التي لا ينفق عليها"[960]. وهذا ما يؤكّده الطّبري: "ولو كان البوائن من الحوامل وغير الحوامل في الواجب لهنّ من النفقة على أزواجهنّ سواء لم يكن لخصوص أولات الأحمال بالذّكر في هذا الموضع وجه مفهوم[961]. على أنّ ابن حزم يعارض هذا الاستدلال بقاعدة الاستقصاء، وينكره معتبرا أنّه خطأ إذا لا يحلّ لأحد أن يبحث في سبب السّكوت عن غير الحامل[962]. ويرى صاحب الإحكام أنّ القول وارد بمعناه الوضعيّ فحسب، فهو يخصّ المطلّقة في الطّلاق الرّجعيّ التي لا ينفَق عليها حاملا كانت أو غير حامل. وابن حزم يستند في رأيه هذا إلى مقام خاصّ تصريحيّ مؤكّدا أنّه "إن كان [الطلاق] غير رجعيّ فلا نفقة لها (المطلقة) بنصّ السنة سواء كانت حاملا أو غير حامل"[963].

ويندرج هذا الخلاف في إطار ضرب ممّا يسمه الأصوليّون بدليل الخطاب وهو يفيد أنّ "الخطاب قد يدلّ في مواضع على أنّ ما عداه بخلافه"[964]. ودليل الخطاب هذا يقوم على مفهومالمخالفة "وهو أن يكون المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا ونفيا"[965]. ومفهوم المخالفة هذا إن استند إلى قانون الاستقصاء فهو يكون من صنوف المجاز باعتباره تقريرا بمعنى آخر سوى المعنى الوضعيّ اعتمادا على قرينة، مع وجود علاقة بين المعنيين هي علاقة المخالفة[966].

---

(958) التّفسير والمفسّرون ج2 ص560.

(959) الكشّاف ج4 ص43.

(960) أحكام القرآن ج4 ص1828.

(961) جامع البيان ج12 ص 139.

(962) الإحكام مج2 ص 326.

(963) السّابق، الصفحة نفسها.

(964) السابق، الصفحة نفسها.

(965) كشاف اصطلاحات الفنون ج3 ص1155.

(966) يعترض ابن حزم في هذا المجال على معتمدي هذه العلاقة ممّن يرون انّه "إذا ورد نصّ من الله تعالى او من رسوله صلّى الله عليه وسلم معلّقا بصفة مّا او بزمان مّا أو بعدد مّا، فإنّ ما عدا تلك الصّفة وما عدا ذلك الزّمان وما عدا ذلك العدد، فواجب أن يحكم فيه بخلاف الكم في هذا المنصوص "الإحكام مج2 ص323. وبقطع النّظر عن خلفيّات اعتراضه الأصوليّة أي تمسّكه بالمذهب الظّاهري، فإنّ لهذا الاعتراض أسبابا لسانيّة إذ قاعدة الاستقصاء نسبيّة في تطبيقاتها كما أسلفنا.

ت-غياب المعرفة المشتركة بالسّياق:
وله تجسّمان نظريان:
1-متقبّل 1 يعرف بعض عناصر من السّياق تثبت أنّ القول مجاز أو حقيقة في مقابل متقبّل2 لا يعرف تلك العناصر. وهنا تغيب المعرفة المشتركة بلفظ السّياق:
وهذا جائز في الاستعمالات اللغويّة مثلا عندما لا تسمع حوارا بين شخصين أو أشخاص منذ بدايته، فقد يكون القول الّذي سمعته مسبوقا بأقوال أخرى تحوي قرائن مجازيّة. ولا نجد هذا التّجسّم في القرآن إذ يعرف جميع المفسّرين النصّ القرآني كلّه[1(967)].
2- متقبّل 1 يعرف بعض عناصر من سياق القول تثبت أنّ القول مجاز او حقيقة.
ووجود عناصر سياقية متقابلة يكون تقابلا تصريحيا متمثّلا في إثبات أحد المتقبّلين وجود سياق مّا ونفي الثّاني إيّاه –وهذا اختلاف في لفظ السّياق- أو تقابلا دلاليّا يكون السّياق بمقتضاه واحدا وتفسيره مختلفا، وهذا اختلاف في معنى السّياق.
ولا نجد في القرآن تقابلا تصريحيّا بينما يكثر فيه التّقابل السّياقي الدّلالي المستند إلى تعدّد المعنى. فقد يكون القول الواحد دالاًّ على أكثر من معنى ممكن بعضها متلائم مع المقام يثبت المعنى الحقيقيّ وبعضها الآخر غير متلائم معه فيجوّز المعنى المجازيّ. وبذلك يتحقّق إمكان تعدّد المعنى بين اعتباره مجازا أو حقيقة إذا كانت باقي عناصر المقام لا ترجّح أحدهما.
وغياب المعرفة المشتركة بمعنى السّياق أسّ لتعدّد المعنى في أمثلة كثيرة:
فمن ذلك في القرآن الاخلاف في تفسير كلمة "قليلا" في قول الله تعالى: "...وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُون إلاَّ قَلِيلاً" (النساء 46/4). فقد فُسّرت "قليلا" بمعناها الوضعيّ وبمعنى مجازي مفيدة العدم. وأسّ الاختلاف تعدّد معنى كلمة في السّياق، هي كلمة "إيمان" المجرّدة إذ يجوز اعتبار الكفّار مؤمنين قليلا إيمانا "ضعيفا ركيكا هو إيمانهم بمن خلقهم مع كفرهم بغيره"[(968)] ويجوز تحديد معنى الإيمان بأنّه فحسب إيمان المسلمين وعندئذ تكون قلّة الإيمان انعداما له. ونتأكّد أن منطلق الاخلاف تعدّد معنى كلمة "إيمان" إذ وجدنا المفسّر نفسه أي الزّمخشري يقرّر أنه "لا يجوز أن يراد بالقلّة العدم"[(969)] في تفسير قول الله تعالى:

[1(967)] لا تفيدنا اختلافات القراءات في هذا المستوى لأننا نهتمّ بالقول الواحد الّذي تُجهل بعض عناصره لا بالقول الّذي يُختلف في تحديد بعض عناصره.
[(968)] الكشّاف ج1 ص 272.
[(969)] المصدر السّابق ج1 ص 307.

"...وَلاَ يَذْكُرُونَ اللهَ إلاَّ قَلِيلاً" (النساء 142/4). فالمنافقون متظاهرون بالإسلام يجاهرون بالضّرورة ببعض صنوف الذّكر مما لا يسمح بتفسير مجازيّ للقلّة.

والاختلاف في تفسير سياق القول هو منطلق الاختلاف في ثبوت عصمة الرّسول. وهذا الاختلاف أدّى بدوره إلى تعدّد للمعنى بتجويز تصنيفه ضمن الحقيقة أو ضمن المجاز. فقد أسلفنا أنّ للفاعل الضّمير المسند إلى فعل "عبس" في قول الله تعالى: "عَبَسَ وَتَوَلَّى" (عبس 1/80) معنيين معنى اوّل هو الرّسول ومعنى ثانيا هو أحد بني أميّة. وبذلك يكون الرّسول وفق المعنى الأول غير معصوم ممّا يجعل المخاطب في قول الله تعالى: "فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ..." (يونس 94/10) مخاطبا واردا على الحقيقة وهو الرّسول إذ "أنّ محمّدا عليه الصلاة والسلام كان من البشر وكان حصول الخواطر المشوّشة والأفكار المضطربة في قبله من الجائزات"[970]. وفي مقابل ذلك يجعل إسناد فعل العبوس إلى أحد بني أميّة الرّسولَ معصوما فيكون الخطاب في الآية غير ملائم للسّياق واردا على المجاز يريد به الله الناس جميعا. "فيزول الإشكال المشهور في أنّه كيف يصحّ خطابه صلّى الله عليه وسلم مع ثبوت عصمته من كلّ ذلك؟"[971].

ولئن كانت الأمثلة المذكورة تحمل تعدّدا للمعنى سياقيّا في غير موطن المجاز فهذا لا ينفي جواز أن يكون الاختلافُ في معنى موطن المجاز نفسه منطلق تردّد المعنى بين الحقيقة والمجاز. وفي هذا الإطار ندرج المثال الّذي أوردته أوركيوني: "يا له من طقس جميل" مبيّنة انّ كلمة جميل واصفةً الطّقس تدلّ عموما على اعتدال الطّقس وإشراق الشّمس على أنّ هذا "العموم" لا ينفي إمكان أني يفيد الطقس الجميل هطول المطر[972]. وأسّ تعدّد كلمة "جميل"، انّها معياريّة ذاتية، لذا يجوز أن تكون الجملة المذكورة واردة على الحقيقة أو على المجاز باختلاف تفسير كلمة: "جميل". وللظّاهرة تجسّم في تفسير قوله تعالى: "...وَلَوْلاَ دَفْعُ الله النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ..." (الحجّ 40/22). فكلمة "صلوات" من المشترك تدلّ على مواضع الصّلوات شأن الكنائس والمساجد من جهة وعلى العبادة الشرعيّة المعروفة من جهة أخرى[973]. وهي بالمعنى الأول قابلة للهدم وفق المقام العامّ فتكون دالّة على معناها الوضعيّ بينما هي بالمعنى الثّاني "لا تهدم فتكون على المجاز تقديرها ولتركت صلوات"[974].

---

(970) مفاتيح الغيب مج 9 ج17 ص167.

(971) البرهان ج2 ص 243. وليس من الصّدفة أن يعرض الزّركشي عند طرحه هذا "الإشكال" لآية "عبس وتولّى" المشكلة وأن يلمّح إلى أنّ العابس هو أميّة.

(972) L’implicite, pp-112/113 .

(973) جامع البيان ج9 صص 166/165.

(974) البرهان ج3 ص 124.

-وقد ينتج تعدّد المعنى المتّصل بتصنيف القول ضمن الحقيقة أو المجاز عن اختلاف المتقبّلين في اعتبار القول متلائما مع السّياق أو مع المقام. فتجد متقبّلا يستند إلى السّياق ليقرّر إمّا وضعيّة القول أو مجازيّته وتجد آخر يستند إلى المقام ليقرّر ضدّ الموقف السّابق. فمن ذلك الاختلاف في تفسير قول الله تعالى: "وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فيها..." (الإسراء 16/17). فقد كشف لنا نظرنا في تفسير الطّرسي أنّ من اعتبر الأمر بالفسق واردا على الحقيقة مستندٌ إلى تفسير مخصوص للسّياق يقوم على الاتّساع التّركيبي بإضافة مفعول فيه ممكن لإهلاك أهل القرية. فالطّبروسي يقول: "وإذا أردنا ان نهلك اهل قرية بعد قيام الحجّة عليهم وإرسال الرّسل إليهم أمرنا مترفيها ففسقوا فيها"[975]. أمّا الزركشي فيستند إلى مقام استدلاليّ فيؤكّد أنّ الفسق لا يكون مأمورا وأنّ الكلام: "مجاز عن تمكينهم وإقدارهم"[976].

وقد يقوم تعدّد معنى بعض الأقوال بين الحقيقة والمجاز على أكثر من أسّ واحد. فمن ذلك الاختلاف في معنى كلمة: "صلاة" في قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مضا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا..." (النّساء 43/4). فقد فُسّرت كلمة "صلاة" على الحقيقة وفُسّرت على المجاز باعتبارها دَالَّة على المساجد أي على محلّ الصّلاة. ومنطلق التعدّد كان في كل الأحوال الاختلاف في السّياق وفي المقام الخاصّ في جلّ وجوهه.

فنجد السّياق أسّا للتعدّد من خلال الاختلاف في معنى "عبور السّبيل". فالمسافر واحد من عناصر مقولة عبور السّبيل عند البعض وخارج عن تلك المقولة عند البعض الآخر. فإذا ثبت المعنى الأوّل أمكن أن يُستثنى عبور السّبيل من قبل الصّلاة للجنب وذلك بأن يسمح للمسافر الّذي لا يجد ماء بالصّلاة بالتيمّم جنبا لأن التيمّم لا يرفع حدث الجنابة. أمّا إذا ثبت المعنى الثّاني لعبور السّبيل فلا يمكن تفسير الآية بمعناها الوضعيّ لأنّ "العبور لا يمكن في نفس الصّلاة. فلا بدّ من تأويلٍ وأحسنُه حذف المضاف وهو الموضع وإقامة المضاف إليه مقامه"[977].

وكان اختلاف المعرفة بالمقام الخاصّ أسًّا من أسس تعدّد معاني الآية نفسها، وذلك بتقابل معرفتين بالمقام الخاصّ إحداهما تؤكّد المعنى المجازيّ والأخرى تؤكّد المعنى الوضعيّ. فقد "رجّح أهل القول الأوّل مذهبهم بما روي عن جابر بن عبد الله وابن مسعود أنّه كان أحدنا يمرّ بالمسجد وهو جنب مجتازا. ورجّح الآخرون موقفهم بما روى أفلت بن خليفة عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة انّ النبيّ صلى الله عليه وسلم أمر بردّ الأبواب الشّارعة إلى المسجد وقال: "لا أحلّ

[975] مجمع البيان ج5-6 ص626.
[976] البرهان ج3 ص 178.
[977] أحكام القرآن ج1 ص437.

المسجد لحائض ولا جنب"[978] فلم يخصّص إمكان العبور. وقد يستند بعض المفسّرين إلى معرفة مخصوصة بالمقام الخاصّ تؤكّد المعنى المجازيّ بينما يذهب سواهم إلى المعنى الحقيقيّ لغياب قرينة المجاز. فمنطلق تفسير الصّلاة بالمساجد حديث للرسول إذ الزّمخشري يؤكّد: "وقيل معناه لا تقربوا مواضعها وهي المساجد لقوله عيه الصّلاة والسلام: جنّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم"[979]. ويخالفه ابن عبّاس وسعيد بن جبير والحسن ومالك إذ يرون كلمة "الصّلاة" في الآية دالّة على العبادة المعروفة.

2- غياب المعرفة المشتركة بالمقام: كل المتقبّلين جاهلون به:

أ- الجهل المشترك بالمقام العامّ:

يستحيل أن يكون كلّ النّاس جاهلين بالمقام العام إلاّ إذا شمل هذا المقام ما لا يمكن الاتّصال به أو إخضاعه للتّجربة، وهذا ما ينطبق على كلّ المسائل الماورائية الّتي يكثر الإخبار عنها في النّصوص الدينيّة، لذا لا يمكن أن يكون الجهل بالمقام العامّ الماورائي جهلا نظريّا معرفيّا بل هو جهل إجرائيّ يفسِّر أن جلّ ضروب تعدّد المعنى المتّصلة بتصنيف القول ضمن الحقيقة أو المجاز والواردة في كتب تفسير القرآن تشمل المسائل الماورائية.

وقد أمكننا توزيع هذه المسائل القابلة للتعدّد إلى أربعة أصناف:

+ ما يتّصل بصورة الله: لقد اختلف المفسّرون في ما أسند إلى الله في القرآن من صفات ماديّة تذكر بصفات البشر[980]. فمن الماديّة إسناد اليد والوجه والكلام والجهة إلى الله وتمثيله مستويا على كرسيّ او على عرش. ولسنا هنا في مقام التبسّط في هذه المسائل الكلاميّة لذاتها إذ لا يهمّنا منها إلاّ مظهر تعدّد المعنى القائم على الاختلاف في اعتبار الكلام واردا على الحقيقة أو على المجاز. ويمكن أن نضرب بعض الأمثلة لهذا التعدّد.

فمنها تفسير قول الله تعالى: "...مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُد لِمَا خَلَقْتُ بِيَديَّ..." (ص75/38). فقد ذهب مجاهد مثلا إلى أنّ كلمة "يد" واردة بمعناها الوضعيّ إذا قال: "يعني بيدي الرّحمان تبارك وتعالى خلق آدم بيده الّتي بها قبض السماوات والأرض يعني اليد بعينها"[981]. وفي مقابل ذلك ذهب الزّمخشري إلى أنّ اليد واردة بمعنى مجازيّ فقال: "قد سبق لنا أنّ ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما حتّى قيل في عمل القلب هو

---

[978] المصدر السّابق ص436.

[979] الكشّاف ج1 ص 269.

[980] أدرجنا صفات "النّقص" المسندة إلى الله ضمن المقام الخاصّ لأنّها لا تتلاءم مع صورة الله الكاملة المصرّح بها في القرآن ولذلك اتّفق المفسّرون في مجازيّتها. أما الصّفات الماديّة فهي ممّا لا يمكن القطع بمجازيّته لاتّصالها بصورة الله في مقام عامّ لا يدركه البشر ولا يوضّحه مقام القرآن الخاصّ. وما قول الزّمخشري مثلا: "الله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام" (الكشّاف ج3 ص463) سوى قراءة فردية لا يثبتها المقام الخاصّ.

[981] الاتّجاه العقلي في التّفسير ص149.

ممّا عملت يداك"[982]. ونجد التّقابل نفسه عند تفسير كلم "وجه" مسندة إلى الله فالوجه عند المعتزلة مجاز وهو عند المجسّمة حقيقة[983].

وتعتبر مسألتا "رؤية الله" و"كلام الله" من أكثر المسائل بيانا لتعدّد المعنى النّاتج عن الاختلاف في تصنيف المعنى بين الحقيقة والمجاز. فقد نفى بعض المفسّرين وجلّهم من المعتزلة إمكان رؤية الله واعتبروا الكلام الّذي يسمح بهذه الرّؤية واردا على المجاز. وهذا مثلا شأن فعل "نظر" في قول الله تعالى على لسان موسى: "...رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ..." (الأعراف 143/7). فالزّمخشري يقرر أنّ موسى "يريد بقوله أرني أنظر إليك عرّفني نفسك تعريفا واضحا جليّا كأنها إراءة في جلائها... (ف) أعرفك معرفة اضطرار كأنّي أنظر إليك"[984]. ونجد الاعتبار المجازيّ نفسه في تفسير قول الله تعالى: "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرةٌ – إلى ربِّهَاَ نَاظِرَةُ" (القيامة 22/75-23) على أنّ المجاز لا يتجسّم في فعل النّظر بل في كلمة "رَبِّ" الّتي تغدو دالّة مجازا على ثواب الله أو أمره[985]. وفي مقابل ذلك يرى مفسّرون آخرون النّظر واردا بمعناه الوضعيّ في الآيتين المذكورتين "فالمراد به النّظر بالبصر لا غير ذلك"[986].

وفي جلّ الأحيان نجد المفسّرين يتجاوزون إثبات تفسيرهم الكلام على الوضع أو على المجاز إلى نفي التّفسير المقابل نفيا تامّا. فقد صرّح الشّوكاني مثلا بأنّ الكرسيّ المسند إلى الله هو "الجسم الّذي وردت الآثار بصفته... ولا وجه للعدول عن المعنى الحقيقيّ إلى مجرّد خيالات وضلالات"[987]. وقال في ردّه على المشبّهة: "ذهبت المشبّهة إلى أنّ الله تعالى عمّا قالوا علوّا كبيرا يكلّم بلسان وشفتين وخرج الكلام منه كما خرج من المخلوقين فكفروا بالله العظيم حين ذهبوا إلى هذه الصّفة. ومعنى كلامه جلّ ثناؤه لموسى صلوات الله عليه عند أهل الإيمان والعلم أنّه أنشأ كلاما خلقه كما شاء فسمعه موسى صلى الله عليه وفهمه"[988].

ولعلّ أبرز موقف يوضّح صعوبة البتّ في تصنيف صفات الله المذكورة إلى حقيقة أو مجاز هو موقف التوقّف عن طرح المسألة والإقرار بالعجز عن القول الفصل فيها. ويندرج في هذا الموقف قول مالك الشهير في استواء الله على العرش: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"[989].

+ ما يتّصل بخلق الله أفعال الإنسان:

---

[982] الكشّاف ج3 ص335.
[983] عبد الرّحمان بدوي: مذاهب الإسلاميّين، بيروت، دار العلم للملايين 1983، ج1 ص613.
[984] الكشّاف ج2 ص89.
[985] مجمع البيان ج10/9 ص601.
[986] أبو بكر الباقلاّني: كتاب التمهيد. بيروت – المكتبة الشرقيّة 1957. ص267.
[987] التّفسير والمفسّرون ج2 ص 283.
[988] الاتجاه العقلي في التفسير ص166.
[989] المجاز في اللغة والقرآن الكريم ج2 ص692.

رأى بعض المفسّرين أنّ إسناد الضّلال والهداية إلى الله إسناد على الحقيقة في قول الله تعالى مثلا: "لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ..." (البقرة 272/2) أو في قوله "...فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ..." (إبراهيم4/14)[990]. فقد أكّد الرّازي مثلا "أنّ الضّلال والهداية من الله والآية صريحة في هذا المعنى"[991]. ورأى الزّمخشري أنّ إسناد الهداية والإضلال إلى الله مجاز إذ "المراد بالإضلال التّخلية ومنع الألطاف وبالهداية التّوفيق واللطف"[992].

+ ما يتّصل بصورة بدء الخلق من جهة وبالآخرة من جهة أخرى:

الأزل والأبد مقامان متصوّران لا يمكن القطع بخصائصهما. فلا عجب أن يختلف المفسّرون في ورود بعض المعاني المتّصلة بهما على الوضع أو على المجاز.

وقد شمل الاختلاف تكلّم الأرض والسّماء وجهنّم في بدء الخلق وتكلّم جهنّم في الآخرة انطلاقا من قول الله تعالى: "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" (فصّلت 11/41) ومن قوله عزّ وجلّ: "يَوْمَ نَقُولَ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ" (ق30/50). فقد أكّد الزّمخشري أنّ الكلام في الآيتين مجاز إذ "معنى أمر السّماء والأرض بالإتيان وامتثالهما أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه"[993]. أمّا سؤال جهنّم وجوابها فهو "من باب" التّخييل"[994] على حين أنّ الباقلاّني ذهب إلى أنّ "قوله: قالتَا أتينا طائعين حقيقة"[995] وإلى أنّه لا عجب في نطق جهنّم والسّماء والأرض[996].

وامتد الاختلاف ليتجسّم في صور أخرى شان صورة بعض النّاس في الآخرة، وهم الشّهداء انطلاقا من قول الله تعالى: "وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ" (آل عمران 169/3). فمن المفسّرين من اعتبر كلمة "أحياء" واردة على الحقيقة ومنهم من اعتبرها مجازيّة تفيد أنّ الشّهداء "في حكم الله مستحقّون للنّعم في الجنّة"[997].

+أخبار تاريخيّة ذات صلة بالمعجزات والخوارق:

وردت في القرآن بعض هذه الأخبار الّتي لا يمكن القطع بكونها واردة على الحقيقة أو على المجاز. فصحيح أنّ اعتبارها على الحقيقة لا يتلاءم مع المقام البشري العامّ بيد أنّ هذا لا يفيد أنّها واردة على المجاز بالضّرورة إذ المقام

---

(990) صنف الآيات هذا كثير. انظر مثلا: النساء 143/4 – الأنعام125/6 – الأعراف 178/7 – الرّعد17/13 – السّجدة 13/32.
(991) مفاتيح الغيب مج 10 ج19 ص81.
(992) الكشّاف ج2 ص 293.
(993) المصدر السّابق ج3 ص385.
(994) المصدر السّابق ج4 ص23.
(995) التمهيد ص 242.
(996) تأويل مشكل القرآن ص 113.
(997) التفسير والمفسّرونج2 ص281.

المذكور ذو علاقة وثيقة بالماورائيّات والمعجزات وخصائصه مختلفة عن خصائص المقام العامّ العاديّ.

فمن ذلك مثلا قول الله تعالى: "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ في السَّبْت فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" (البقرة 65/2). فقد ذهب مجاهد إلى الاعتبار المجازيّ قائلا: "مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة. وإنّما هو مثل ضربه الله لهم كمثل الحمار يحمل أسفارا" وردّ عليه الطّبري مؤكّدا أنّ المسخ حصل على الحقيقة إذ قال: "وهذا القول الّذي قاله مجاهد قول لظاهر ما دلّ عليه الكتاب مخالف. وذلك أن الله أخبر في كتابه أنّه جعل منهم القردة والخنازير"[998].

ومن المنظور نفسه نجد تفسيرين ممكنين لقول الله تعالى: "وَاسْأَل الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا..." (يوسف82/12). فقد "قال قوم معناه واسأل أهل القرية واسأل أهل العير وقال آخرون: يعقوب نبيّ فلو سأل العير أنفسها والقرية نفسها لأجابته"[999].

من هنا ننتهي إلى أنّ اتّصال المقام العامّ بالمسائل الماورائيّة منطلق جهل المتقبّلين به. وهذا الجهل هو أسّ إمكان الاختلاف بين اعتبار المعنى واردا على الحقيقة أو على المجاز، فكلا الموقفين ممكن. وهذا ما يجسّمه تقرير المفسّرين في كثير من هذه المسائل الماورائيّة بجواز كلّ من المعنى الحقيقي والمعنى المجازيّ وعدم إمكان القطع بأحدهما. فهذا ابن حزم على دعوته إلى الأخذ بالظّاهر يجيز التّفسير الماجزيّ لقول الله تعالى: "إنّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ والْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا..." (الأحزاب 72/33). فهو يقول: "وهذا عندنا أيضا على الحقيقة... ويمكن أن يكون على نقل اللفظ أيضا"[1000].

ب-الجهل المشترك بالمقام الخاصّ:

الجهل بالمقام الخاصّ يجعل كل قول قابلا لأن يكون ذا معنى وضعيّ أو مجازيّ. وعادة ما يحملنا الجهل بالمقام الخاصّ على اعتبار القول واردا بمعناه الوضعيّ لأنه "إذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح"[1001] و"إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فاللفظ للحقيقة إلى أن يدلّ الدّليل أنه أراد المجاز"[1002]. على أنّ اعتبار القول واردا على المجاز ليس خرقا لقوانين اللغة وسننها بل هو أمر ممكن. لذلك نقرّر أنّ كل قول جُهل مقامه الخاصّ قابل لتعدّد معناه بتصريفه إلى الوضعيّ أو إلى المجازيّ[1003]. فالقول: "البحر

---

[998] جامع البيان ج1 ص373.

[999] الإحكام مج1 ج4 ص 439.

[1000] المصدر السّابق مج1 ص440.

[1001] المزهر ج1 ص361.

[1002] المستصفى ج1 ص359.

[1003] قد يبدو كلامنا هذا مناقضا لما شرنا إليه من عدم اهتمامنا – في مستوى تعدّد المعنى بتردّده بين المجاز والحقيقة – بالأقوال التي يحملها بعض المفسّرين على المجاز بلا قرينة. على أنّ هذه الأقوال ليست ممّا جُهل مقامه الخاصّ لتقبل التردّد بين المنظورين الوضعيّ والمجازيّ بل هي اقوال عُلم مقامها الخاصّ...

عميق" قد يدلّ على معناه الوضعيّ، وقد يدلّ على معنى مجازيّ إذا اعتبرنا أنّ المتكلّم استبدل البحر بنظرة العين في مقام غزليّ مفترض. ويظلّ المعنى المجازيّ ممكنا حتى إذا رأينا معنى كلمة البحر وضعيّا. وكلّ ما في الأمر أنّ "المجازيّة" تلحق بالجملة كلّها. فيجوز أن تعني هذه الجملة في مقام مّا: "لا تسبّح". ويجوز أن تعني في مقام آخر: "أنا أسخر منك لأنّك لا تحسن السّباحة إلاّ في بحر غير عميق". والمقامات الممكن افتراضها غير محدودة. وقد أكّد الجرجاني مثل هذا إذ يقول في "عنّت لنا ظبية" و"وردنا بحرا" أنّك "في هذا النّحو من الكلام إنّما تعرف أنّ المتكلّم لم يرد ما الاسم موضوع له في أصل اللغة بدليل الحال أو إفصاح المقال بعد السّؤال أو بفحوى الكلام وما يتلوه من الأوصاف"[1004]. فإن غاب هذا كلّه كان منطقيّا ن يحتمل القول المجاز والحقيقة.

ومن مظاهر الجهل بالمقام الخاصّ في القرآن قول الله تعالى مخاطبا نوحا ومحيلا على ابنه:"...يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ..." (هود46/11). ولمّا كان القصص القرآني – وهو المقام الخاصّ هنا- لا يقطع بصحّة أبوّة نوح للولد المذكور فإنّ من المفسّرين من وقف عند المعنى الوضعيّ لكلمة "أهل" معتبرا أنّ الولد ليس ابن نوح "على الحقيقة". فهو ولد على فراشه" أو كان ربيبه. ومن المفسّرين من فسّر كلمة "أهل" مجازا على "أنّ المراد بقوله ليس من أهلك انّه ليس على دينك"[1005].

ن-الجهل المشترك بالسّياق:

يشمل هذا الجهل ما كان من الأقوال مقطوعا عن سياقه. وهو بذلك شأن الأقوال التي جُهل مقامها الخاصّ قابل للتّفسير المجازيّ وللتّفسير الحقيقيّ. وهذا الإمكان لا ينطبق على القرآن الّذي لا يشترك المفسّرون في الجهل بسياقه رغم اختلافهم في فهم بعض عناصره.

II- مسوَغ تصنيف القول ضمن المجازيّ إثنان عدم تلاؤمه مع السّياق أو المقام وإمكان تلاؤم التّصنيف المجازيّ مع سياق ومقام آخرين:

نظرنا في إمكان الاختلاف في تصنيف القول ضمن المجازيّ انطلاقا من الاختلاف في تلاؤمه مع السّياق او المقام. وعلينا الآن النّظر في أسس تعدد المعنى عند تصنيف القول ضمن المجازيّ بسبب تلاؤم هذا التّصنيف مع سياق ومقام آخرين.

وقد أسلفنا أنّ منظور التّصنيف هذا ينشئ مجازا ممكنا لا لازما. وهو لصفة الإمكان هذه يحقّق بالضّرورة تعدّدا للمعنى إذ أنّ المعنى المجازيّ لا ينفي المعنى الوضعيّ الّذي يظلّ بدوره ممكنا. فما هي إمكانات ظهور هذا المجاز الجائز ومن ثمّ ما هي إمكانات تحقّق تعدّد المعنى بجواز وجود المعنيين الوضعيّ والمجازيّ؟

[1004] أسرار البلاغة صص 297/296.

[1005] مجمّع البيان ج6/5 صص 254/253.

1-تلاؤم التّفسير المجازيّ مع سياق القول:

قد يكون التّفسير المجازيّ ممكنا لتلاؤمه مع سياق للقول(1006). وهذا واضح في تعدّد معني كلمة البيوت في قول الله تعالى: "...وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا... وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا..." (البقرة189/2) فقد رأى بعض المفسّرين أنّها بيوت المنازل أي إنّ الكلمة تفيد معناها الوضعيّ، ورأى البعض الآخر أنّ كلمة "البيوت" واردة على المجاز وأنّها تفيد النّساء "أُمرنا بإتيانهنّ من القبل لا من الدّبر"(1007). ومنطلق الذهاب إلى المجاز أنّ معناه الممكن متلائم مع معان وضعيّة أخرى في السّياق نفسه شأن قول الله تعالى: "...فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ الله..." (البقرة 222/2)؟ فقد ذهب جلّ المفسّرين إلى أنّ الظّرف يحيل على فرج المرأة(1008).

وتلاؤم التّفسير المجازيّ مع سياق القول هو في نظرنا منطلق بعض ما يسمه الأصوليّون بمفهوم الموافقة(1009) أو بالقياس او بدلالة النصّ الّذي "يفهم منه أنّ ما عدا القضيّة التي خوطبنا بها فحكمها كحكم هذه الّتي خوطبنا"(1010). وأشهر مسائل هذا الصّنف تتّصل بمعنى كلمة "أفّ" في قول الله تعالى: "...فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ..." (الإسراء 23/17). فقد رآها ابن حزم مثلا دالّة على معناها الوضعيّ فحسب بينما رآها مفسّرون سواه دالّة على معناها الوضعيّ وعلى معنى آخر – يصنّفونه ضمن المفهوم- ونصنّفه ضمن المجاز وهو "أن يكون ضربهما أو قتلهما ممنوعا"(1011). ونؤكّد أنّ هذا المجاز ما كان ليكون لولا ما ورد في السّياق من نهي عن إلحاق الأذى بالوالدين وضرورة الإحسان إليهما شأن قوله تعالى في الآية نفسها: "...وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا- واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذلِّ مِنَ الرَّحْمَة وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا" (الإسراء 23/17-24). وقد أشار ابن حزم إلى "أنّ من حدّث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق في وجهه فشهد عليه من شهد ذلك كلّه فقال: إنّ... القاتل أو القاذف أو الضّارب قال... أُفٍّ... للمقتول أو المضروب أو المقذوف كان... كاذبا آفكا شاهد زور"(1012). وكلام ابن حزم هذا وإن ورد في سياق سجال بين القائلين بالقياس ونفاته – وهو منهم- فهو يؤكّد أنّ المجاز الممكن مستند هنا إلى تلاؤمه مع السّياق(1013).

(1006) أي قد تكون قرينة التفسير المجازيّ تلاؤمه مع سياق القول.

(1007) أحكام القرآن ج1 101.

(1008) جامع البيان ج3 صص 340/399.

(1009) كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص1153.

(1010) الإحكام مج2 ص 323 وص325.

(1011) السّابق ص370.

(1012) السّابق ص373.

(1013) أسلفنا الإشارة إلى مفهوم المخالفة عند الأصوليّين، ونشير الآن إلى مفهوم الموافقة وكلتا الإشارتين وردت ضمن مثالين على تراوح القول بين المجاز والحقيقة. ونحن بذلك لا نوافق الأستاذ ميلاد في قوله: "على أنّ دلالة المفهوم سواء كانت على سبيل الموافقة أو على سبيل المخالفة لا

2- تلاؤم التّفسير المجازيّ مع مقام القول الخاصّ:

قد يتلاءم التّفسير المجازيّ مع مقام القول الخاصّ دون أن ينتفي إمكان المعنى الوضعيّ إذ يمكن أن نتصوّر ضيفا يقول لربّة البيت مضيّفته بعد أن تناول الغداء: "الطّعام لذيذ". فلا شيء يمنع من أن يكون هذا القول واردا بمعناه الوضعيّ أي أن يكون مجرّد إقرار بلذّة الطّعام، غير أن لا شيء يمنع أيضا من أن يكون القول نفسه واردا على المجاز يفيد الاستزادة من الطّعام. لكنّ القول نفسه في مقام خاصّ آخر لا يمكن إلاّ أن يفيد معناه الوضعيّ، وذلك إذا كان الشخص نفسه يتغدّى في مطعم فاخر. فمن المفروض أنّ القول المذكور لا يمكن أن يدلّ على استزادة الطّعام لكنّ هذا لا ينفي أنّ القول: "الطّعام لذيذ" في المطعم الفاخر قد يدلّ على معنى مجازيّ آخر شأن: "سأصبح من حرفاء المطعم". ويكون منطلق هذا المجاز نفسه تلاؤم القول مع المقام الخاصّ المختلف.

ولإمكان التعدّد هذا تجسّم في القرآن لا في مجال المجاز البرغماتيّ بل المجاز الدّلاليّ. فهذا الرّازي يرى لكلمة "النّار" معنيين في قول الله تعالى: "أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يكْسِبُون" (يونس8/10). فاعتبر أنّ النّار قد تدلّ على "جسم محسوس مضيء محرق" وهو معناها الحقيقي. وقد تفيد "النّار الرّوحانيّة العقليّة وتقريره أنّ من أحبّ شيئا حبّا شديدا. ثم ضاع عنه ذلك الشّيء بحيث لا يمكنه الوصول إليه فإنّه يحترق قلبه وباطنه. وكلّ عاقل يقول: إنّ فلانا محترق القلب محترق الباطن بسبب فراق ذلك المحبوب"[1014]. ولا شكّ في أنّ إيراد الرّازي معنيين مجازيّا ووضعيّا يرجع إلى جهله بصورة النار الأخروية أي بالمقام العامّ الماورائيّ غير أنّ التلاؤم المعنى المجازيّ مع سياق الآية ومقام القرآن الّذي يفيد عذاب المشركين دورا في تجويز المفسّر المجازيّ.

3 – تلاؤم التّفسير المجازيّ مع مقام القول العامّ (أو شيوع التّفسير المجازي أو المشترك الحقيقي/المجازيّ):

رأينا أنّ المجاز ممكن إذا تلاءم القول بمعناه المجازيّ مع سياق القول أو مقامه الخاصّ. ونشير إلى أنّ مواطن المجاز السّابقة هي ممّا يتلاءم مع المقام العامّ إذ هي مجازات شاع استعمالها في اللغة للدّلالة على المعنى الماصدقيّ المجازيّ المذكور. وهذا شأن دلالة البيوت مجازا على النّساء والنّار مجازا على ما يؤلم. أمّا إذا أصبح استعمال المعنى المجازيّ أكثر شيوعا من المعنى الوضعيّ فإنّنا نصبح بإزاء أقوال تنتمي إلى ما نسمه بالمشترك بين الحقيقة والمجاز ويشمل أقوالا مخصوصة شاع استعمالها على المجاز دون أن ينتفي لغويا إمكان ورودها على

تعدو أن تكون في نظرنا دلالة اقتضاء من نوع خاصّ (الإنشاء في العربيّة ص323). ذلك أنّ دلالة المفهوم" قد يختلف حكمها وفق السّياق والمقام شأن المثالين اللذين مضيا على حين أنّ المقتضى هو المعنى الضروريّ بقطع النّظر عن السّياق والمقام.

(1014) مفاتيح الغيب مج9 ج17 ص42.

الحقيقة[1015]. وهذا الصّنف من الأقوال يشكّل عندنا نوعا من المشترك يفيد معناه الوضعيّ لأنّه أصل فيه ويفيد معناه المجازيّ لأنّه شاع في الاستعمال[1016].فإذا نظرنا مثلا في المسألة الفقهيّة المفترضة أنّ أحد الأشخاص حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان وجدنا أنّ لعبارة "وضع القدم" معنى وضعيّا معروفا وأنّ لها معنى مجازيّا شائعا تفيد بمقتضاه الدّخول إلى دار شخص مّا بقطْع النّظر عن وضع القدم على أرض الدّار. ولذلك اختلف أبو حنيفة مع غيره من الفقهاء في حكم من تفوّه بالقسم المذكور ثمّ حُمل وأدخل إلى الدار المعنيّة، فهو عندهم حانث وهو عند أبي حنيفة غير حانث. وإذا تجاوزنا بُعد الحيلة الطريف فإنّ هذا المثال يكشف لنا انطلاقا من هذه الأقوال المشتركة عن موقفين من الحقيقة والمجاز. الموقف الأوّل يرى أنّه إذا جاز المعنى الوضعيّ والمعنى المجازيّ فالمعنى الوضعيّ أَوْلى[1017]. والموقف الثّاني يرى أنّ المجاز الشّائع اوْلى من الوضعيّ النّادر. الموقف الأوّل يرى أنّ المعنى الوضعيّ أصل وأنّه لا يجوز الانتقال إلى المعنى المجازيّ المختلف إلاّ بقرينة نافية للأصل. والموقف الثّاني يرى أنّ المعنى الوضعيّ النّادر هو الّذي يحتاج إلى قرينة لأنّ العمدة هو الاستعمال. ونؤكّد هنا أنّ أسّ إمكان تعدّد المعنى ليس هذين الموقفين أي ليس تنظير المتقبّل بل أسّ التّعدّد هو ورود الأقوال المجازيّة الشّائعة التي تقبل في الآن نفسه الفهم على الحقيقة أي إنّ أسّ التعدّد هو ظاهرة ممكنة في اللغة[1018].

ومن أشهر الأقوال القابلة لهذا الصّنف من التعدّد بعض ما أدرجه البلاغيّون ضمن المجاز العقليّ شأن القول: "كسا الخليفة الكعبة" أو "هزم الأمير الجند"، فقد شاع استعمال هذه الأقوال على المجاز المستند إلى علاقة السّببية فيكون الخليفة قد أمر بكسوة الكعبة ويكون الجند وعلى رأسهم الأمير قد هزموا جند الأعداء، غير أنّ هذا الاستعمال المجازيّ ليس الوحيد الممكن إذ يؤكّد السكاكي أن "ليس في العقل امتناع أن يكسو الخليفة نفسه الكعبة ولا امتناع أن يهزم الأمير وحده الجند"[1019]. وممّا يندرج ضمن "المشترك الحقيقي /المجازيّ". نجد الكلمات الدّالة على الكثرة في المجاز الشّائع والدّالّة على عدد مخصوص بمعناها الوضعيّ.

[1015] بعض الأصوليّين يسمون هذا الصّنف من الأقوال بالحقيقة المهجورة. انظر: أصول الشاشي ص 49.

[1016] هذا الصّنف من الأقوال الّذي شاع استعماله المجازيّ شبيه بما أسلفناه من إمكان دلالة الاستفهام: "هل عندك ملح؟" على طلب الملح. فوجه الشّبه هو أنّ لصنفي الأقوال معنى أوّل شائعا في الاستعمال ومعنى ثانيا ممكنا نادرا بالوضع. والفرق بينهما يتمثّل في أنّ المعنيين الأوّل والثّاني (أي الشّائع والنّادر) موجودان بالوضع بالنّسبة إلى الاستفهام بينما المعنى الشّائع للمشترك الحقيقي المجازيّ ليس المعنى الوضعيّ بل المعنى المجازيّ.

[1017] هذا موقف أبي حنيفة ذلك "أنّ الكلام إذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله" المجاز في اللغة والقرآن الكريم ج2 ص683.

[1018] من الأقوال التي شاعر استعمالها المجازيّ وهُجر استعمالها الوضعيّ القول الفرنسي: Prends un siège الّذي يفيد غالبا معنى مجازيّا هو "اجلس". لذلك وسمت أوركيوني القول:

"Prends un siège, Cinna, et assieds-toi par terre"

بأنّه "صورة ساخرة (formule parodique). L'implicite, p-210. وهو عندنا قول أحيا معنى وضعيّا مهجورا يتقابل مع المعنى المجازيّ الشّائع في الاستعمال.

[1019] مفتاح العلوم ص394.

فإن قال زيد لعمرو مثلا: "لقد أنذرتك ألف مرّة ولن أتسامح معك مرّة أخرى "فالغالب أنّ الألف مستعارة للدّلالة على الكثرة ولكن لا يمكن لأحد أن يخطّئ من يرى أنّها تفيد معناها الحقيقيّ ولا يمكن أن يخطّئ عمروا إن أجاب زيدا: "إنّك كاذب فلم تنذرني ألف مرّة بل خمسين مرّة فحسب"[1020]. وهذا الضّرب من الأقوال استعمل في القرآن وكان منطلقا لتعدّد المعنى ولاختلاف المفسّرين. وهذا شأن كلمة سبعين في قول الله تعالى: "اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ..." (التّوبة 80/9) تفيد عند ابن حزم معناها الوضعيّ[1021] في حين أنّ الطّبرسي يشير إلى أنّ "الوجه في تعليق الاستغفار بسبعين مرّة المبالغة لا العدد المخصوص"[1022]، والقرطبي يعتبر أنّ "ذكر السّبعين وفاق جرى أو هو عادتهم في العبارة عن الكثرة والإغياء فإذا قال قائلهم: لا أكلّمه سبعين مجازيّا لشيوع ذلك المجاز عند العرب خلافا لابن حزم الظّاهري الّذي تمسّك بظاهر القول. وهو ظاهر يؤكّده قول الرّسول عند سماع الآية المذكورة: "لأزيدنّ على السّبعين". وسواء ثبت هذا الحديث أو كان مشكوكا فيه[1024] فإن الذّهاب إلى المعنى الوضعيّ تسمح به قوانين اللغة[1025]. ونجد ضرب التعدّد ذاته في تفسير قول الله تعالى: "إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وتِسْعُونَ نَعْجَة وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ... (ص23/38)، فقد فسّر العدد تفسيرا وضعيّا وتفسيرا مجازيّا على أنّه "لم يكن لداود مائة امرأة وإنما ذكر التّسعة والتّسعين مثلا"[1026].

وانطلاقا من كلّ ما سبق يمكن أن نقول إنّ الاختلاف في تصنيف القول إلى وضعي أو مجازيّ له أسس:

أ- عند حضور السّياق والمقام:

*الاختلاف في تلاؤم مع السّياق أو المقام:

التّلاؤم قول وضعيّ وعدم التّلاؤم قول مجازيّ.

*الاختلاف في إمكان تصنيف القول الوضعيّ المتلائم مع السّياق والمقام ضمن المجاز وذلك إذا تلاءم مع نفس السّياق والمقام باعتباره مجازيّا:

إمكان التّصنيف القول وضعيّ ممكن ومجازيّ ممكن، وعدم إمكان التّصنيف القول وضعيّ فحسب.

(1020) اعتمد أرسطو القول: "فام أوليس بآلاف الأعمال الحسنة" عند بحثه في الاستعارة. وقد استعملت كلمة "آلاف" في هذا السّياق استعمالا مجازيّا دالّة على المعنى الشّائع أي معنى الكثرة. انظر:

Sémiotique et Philosophie du langage, p-148.

(1021) الإحكام مج2 ص327.

(1022) مجمع البيان ج6/5 ص84.

(1024) السّابق، الصفحة نفسها، والرّأي للقشيري.

(1025) ليس ذكرنا للـ"سبعين ضمن المشترك المجازيّ وما أسلفناه من اعتراضنا على الأستاذ الجطلاوي في ذكره "القنطار" ضمن المجاز تناقضا. فقد أدرجنا كلمة القنطار ضمن المشترك لأنّها تدلّ بالوضع في المعاجم على ما كثر أما السّبعون فلا. ولا شكّ في أنّ هذا التمييز "اعتباطيّة" اعتباريّة إذ أسلفنا أنّ كثيرا من الكلمات التي يشيع استعمالها المجازيّ يتحول معناها المجازيّ إلى وضعيّ وتصبح من المشترك. فالفرق بين المجاز الشّائع والمشترك زمنيّ يعسر تحديده بدقّة.

(1026) أحكام القرآن ج4 صص 1621/1620.

ب-عند غياب السّياق والمقام:

أسلفنا أن السّياق والمقام لا يغيبان غيابا كليّا. وأكّدنا أنّ الكلام مهما ينقطع عن مقامه يظلّ حاملا لحدود معنويّة قد تزيد وقد تنقص. على أنّه قد تغيب العناصر التي تساهم في بيان وضعيّة القول أو مجازيّته لانقطاع القول عن بعض عناصر سياقه ومقامه وعندئذ يحصل التعدّد بالقوّة. فيغدو كلّ قول قابلا لأن يكون وضعيّا أو مجازيّا.

ت-وقد عرضنا لأسّ ثالث لا يهمّنا لقيامه على خطإ وهو تغييب السّياق والمقام الحاضريْن –ولا غيابهما- بادّعاء إمكان دلالة بعض الأقوال على المجاز دون أيّ قرينة لغويّة واستنادا إلى منطق السّلطة.

الفصل الثّاني: الاختلاف في تعيين المعاني الماصدقيّة المجازيّة

اهتممنا في الفصل الأوّل بتعدّد للمعنى ثنائيّ يخصّ تصريف القول إلى الحقيقة أو إلى المجاز، ونهتمّ في هذا الفصل بتعدّد للمعنى تال للاتّفاق في مجازيّة القول ويخصّ الاختلاف في تحديد المعاني المجازيّة الماصدقيّة أي المعاني التي عُدل عن التّعبير عنها وضعيّا إلى التّعبير عنها مجازا.

ولهذا التعدّد ثلاثة مظاهر نعرض لها ضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: الاختلاف في تعيين موطن المجاز أو موضع المستبدل:

من خلال ما مضى يبدو أنّ موطن المجاز هو موطن عدم تلاؤم القول مع المقام أو السّياق، أو هو موطن إمكان تلاؤم القول بمعنى غير معناه الوضعيّ مع المقام والسّياق نفسيهما. ولا شكّ حينئذ في أنّ الاختلاف في تعيين موطن المجاز متّصل أشد الاتّصال بالسّياق والمقام.

-فإذا انقطع القول عن سياقه ومقامه – أي إذا غاب المقام الخاصّ واقتصر السّياق على بيان قرينة المجاز فحسب- فإنّ كل قول يمكن أن يكون مجازا كما أسلفنا، ومن ثمّ فإن كلّ عنصر من عناصر القول يمكن أن يكون موطن المجاز ضمن المجاز الدّلالي، كما أنّ القول نفسه يمكن أن يكون مجازا ضمن المجاز البرغماتيّ. وهذا شأن القول: "ضحكت الشّمس" فهو قول مجازيّ لا يتلاءم مع المقام العامّ يجوز أن يكون موطن المجاز فيه الفعل أي "ضحكت" ويجوز أن يكون موطن المجاز الاسم أي "الشّمس". وفي الحالتين يجوز أن يكون القول كلّه مجازا برغماتيّا دالا بالمعنى الأوّل – أي بزوغ الشّمس- مثلا على ضرورة الذّهاب إلى

الحقل أو لوما على فوات صلاة الصّبح... ودالاً بالمعنى الثّاني –أي ضحك الجميل(ة)- على ضرورة الإسراع للحديث إليه(ا).
على أنّه وإن كان كلّ قول انقطع عن مقامه قابلا لأن يكون مجازيّا كلّه أو بعضه فإنّ اعتبار ما شاع وروده مجازا – وهو ما سنسمه بالمجاز العرفيّ- موطنا للمجاز ضمن القول أكثرُ احتمالا من سواه عند المتقبّلين. فمن ذلك أنّ القول: جاء الأسد مقطوعا عن مقامه يقبل أن يكون موطن المجاز فيه الفعل أو الاسم أو القول كلّه غير أنّ الغالب أنّ جلّ المتقبّلين يرون المجاز في كلمة الأسد. ورغم أنّ الاستعمال الإجرائيّ يتقابل مع الإمكان النّظري فإنّ ذاك الإمكان يظلّ قاعدة تعدّد المعنى في تجلّيه الّذي يفيدنا الآن وهو الاختلاف في تحديد موطن المجاز.
-أمّا في حال عدم انقطاع القول عن سياقه ومقامه وهي حالات التّخاطب العادية، فإنّ الاختلاف في تحديد موطن المجاز رهين أن يسمح المقام أو السّياق بأكثر من موطن للمجاز. وبعبارة أوضح فإنّ الاختلاف المذكور رهين أن لا يتعارض موطن المجاز أو مواطنه الممكنة مع سياق القول ومقامه.
وهذا ما يتجسّم في القرآن في قول الله تعالى: "...قالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لاتَّبَعْنَاكُمْ..." (آل عمران167/3). فقد ذهب الزّركشي إلى أنّ كلمة "قتال" هي موطن المجاز قائلا: "أي مكان قتال والمراد مكانا صالحا للقتال لأنّهم كانوا أخبر النّاس بالقتال والعادة تمنع أن يريدوا: لو نعلم حقيقة القتال"[1027]. وخلافا لذلك نجد الجلالين يعتبران أنّ فعل نعلم هو موطن المجاز إذ هو بمعنى "نحسن" القتال[1028]. والإمكانان متلائمان مع سياق القول المتّصل باعتذار المنافقين عن القتال، وهو سياق يجسّمه قول الله تعالى في الآية نفسه: "وَلْيَعْلَمَ الّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أو ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ للإِيمَانِ...". فسواء كان المنافقون يتفصّون من القتال معتذرين بعدم إحسان القتال أو بعدم وجود مكان صالح للقتالفإنّ التفصّي من الجهاد في سبيل الله – وهو أسّ مضمون القول- حاصل في الحالتين.
ونجد ظاهرة التعدّد ذاتها في تفسير قول الله تعالى: "يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا..." (الأعراف 26/7). فقد رأى بعض المفسّرين أنّ الفعل "أنزلنا" هو موطن المجاز إذ "قيل معنى أنزلنا عليكم أعطيناكم ووهبناكم وكلّ ما أعطاه الله تعالى لعبده فقد أنزله"[1029]. أمّا البعض الآخر فقد رأوا أنّ موطن المجاز هو الاسم "لباسا" وأنّه يفيد مطرا "يتسبّب عنه... اللباس"[1030] إذ المطر "ينبت القطن والكتّان ويقيم البهائم الّتي منها الأصواف

[1027] البرهان ج3 ص110.
[1028] تفسير الجلالين ج1 ص64.
[1029] مجمع البيان ج4/3 ص631.
[1030] الإتقان ج2 ص37.

والأوبار"[1031]. والمعنيان لا يخلاّن بالسّياق إذ خلْق الله للنّعم الّتي يفيد منها البشر شائع في القرآن[1032] وهذا شأن إنزاله الماء من السّماء أي المطر[1033]. بل إنّ في القرآن أمثلة اخرى عمد فيها الله تعالى إلى مجاز قطعيّ موطنُه، وذلك باعتماد لإنزال مفيدا الخلق من جهة وباعتماد ما ينتج عن المطر مفيدا المطر من جهة أخرى وذلك في قوله: "...وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ..." (الزمر 6/39) وفي قوله: "...وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا..." (غافر 13/40). فلا عجب حينئذ أن يستند كل فريق من المفسّرين المذكورين إلى هاتين الآيتين ليدعم اختياره لموطن المجاز[1034].

ولئن كان التّلاؤم مع المقام أو السّياق هو الّذي يسمح إجرائيّا بأكثر من موطن للمجاز فلا شكّ في أنّ ما يدعو إليه اعتباريا هو شيوع استعمال قول مّا بمعنى مجازيّ معيّن. وهذا ما يثبته الطّبرسي عند نظره في الآية السّابقة إذ يفسّر اعتبار الفعل "أنزلنا" موطنا المجاز بالاستعمال والعرف قائلا: "ليس أن هناك علوّا وسفلا ولكنّه يجري مجرى التّعظيم كما يقال رفعت حاجتي إلى فلان"[1035].

وتتأكّد وجهة النّزر هذه في أمثلة اخرى شان قول الله تعالى: "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ" (الدّخان29/44). فقد اختلف المفسّرون في موطن المجاز فرأى فريق أوّل إسناد البكاء والأرض مجازا ورأى فريق آخر كلمتي "السّماء" و"الأرض" مجازيّتين. وكلا المعنيين ملائم للسياق الّذي يذمّ الكفّار من بني إسرائيل. فوفق موطن المجاز الأوّل يقوم الكلام على "تهكّم بهم وبحالهم المنافية لحال من يعظم فقده"[1036] ووفق موطن المجاز الثّاني يقوم الكلام على نفي بكاء الملائكة أهل السّماء والمؤمنين أهل الأرض على الكفّار المذكورين. ولئن كان كلا المعنيين ملائما لسياق الذمّ فإن المعنى الأوّل يتميّز بشيوعه في الاستعمال إذ "يقال... (ل) من يعظم فقده بكت عليه السّماء والأرض"[1037]. وبذلك يكون لهذا المعنى مسوّغ سياقيّ وآخر مقاميّ.

المبحث الثّاني: الاختلاف في تعيين نوع المجاز أو الاختلاف في تعيين العلاقة الرابطة بين المعنى مسوّغ الوضعيّ والمعنى المجازيّ:

العلاقات الرّابطة بين الرّابطة بين المعنى الوضعيّ والمجازيّ تمثّل جزءا من نظام اللغة المكتسب أهمّها علاقة التّشبيه (في التّشبيه والاستعارة) والمسبّبية والجزئيّة والكليّة واعتبار ما كان واعتبار ما يكون والحالية والمحليّة والآلية والمجاورة والضديّة... (في المجاز المرسل) والفاعليّة والمفعوليّة والزّمانيّة

(1031) الجامع ج7 ص184.

(1032) انظر على سبيل المثال الحجر 16/15 – النمل86/27 – ياسين 71/36 – الفرقان 49/25...

(1033) البقرة 164/2 – الأنعام 99/6 – المؤمنون 18/23 – الفرقان 48/25 – لقمان 10/31 – فصّلت 39/41 – النبأ 14/78.

(1034) الإتقان ج2 ص37.

(1035) مجمع البيان ج3/4 ص631.

(1036) الكشّاف ج3 ص432.

(1037) السّابق. الصفحة نفسها.

والمكانيّة والمصدريّة (في المجاز العقلي) والسّببيّة (في المجاز المرسل وفي المجاز العقليّ) والسّببية (في المجاز المرسل وفي المجاز العقليّ وفي المجاز البرغماتيّ)[1038]. ونعني باعتبارها جزءا من النظام أنّ الإضافة إليها ليست حرّة متاحة للمتكلّم. فلئن كانت العلاقات المذكورة تشمل جلّ العلاقات بين الأشياء فإنّ بعض العلاقات الأخرى الممكنة لا يجوز إلحاقها بالمجاز. ومن ذلك مثلا أنّه لا يجوز أن يقول زيد "اشتريت قطّا" معتمدا كلمة قطّ على المجاز عانيا بها كلبا بمقتضى علاقة انتماء كليهما إلى مقولة الحيوان.

ولمّا كانت هذه العلاقات جزءا من المواضعة فلا عجب أن يكون متكلّمو اللغة قادرين على تركيب القول بمقتضاها وعلى تفكيكه استنادا إليها. ولا يعني هذا أنّهم قادرون ضرورة على التّنظير لها. فلا شكّ في أنّ أغلب متكلّمي اللغة يعرفون أنّ معنى قول: "شربت كأسا" و"شربت ما في الكأس" غير أن جلّهم قد يكون عاجزا عن تعيين علاقة المحلّية التي تربط المستبدل بالمستبدَل.

والاختلاف في تحديد نوع علاقة المجاز – عند القادرين على ذلك- دون الاختلاف في معناه ليس مفيدا عندنا[1039]. فقد يختلف في تحديد علاقة المجاز العقليّ في القول: "نهار الزّاهد صائم وليله قائم"، إذ قد تُحمل هذه العلاقة على الزّمانية أو على المفعوليّة غير أنّ معنى القول واحد في الحالتين وهو أنّ الزّاهد يصوم النّها ويقوم الليل. ولا يفيدنا أيضا الاختلاف في تحيديد علاقة المجاز في قول واحد وموطنين مختلفين للمجاز شأن إمكان احتواء القول على مجازين دلاليّ وبرغماتيّ، أحدهما موطنه جزء من القول والثّاني موطنه كلّ القول. ومن هذا الصّنف مثال: "البحر عميق" الّذي أسلفناه.

أمّا ما هو من صميم بحثنا فهو الاختلاف في معنى المجاز ذي الموطن الواحد نتيجة للاختلاف في علاقته، وهو اختلاف لم يكن شديد الشّيوع إذ علاقتا المجاز الوحيدتان القابلتان لأن تلتبس إحداهما بالأخرى هما المجاز المرسل والاستعارة. وفي هذا يقول التّهانوي: "فاللفظ الواحد بالنّسبة إلى المعنى الواحد يجوز أن يكون استعارة وأن يكون مجازا مرسلا"[1040]. على أنّ هذا الحكم ليس في نظرنا مطلقا ذلك أنّنا بينّا أنّ العلاقات الّتي تحكم المجاز متواضع عليها ونؤكّد أنه يعسر اعتمادها جزافا لا سيّما في باب المجاز المرسل كما سنرى. لذلك نعتبر أنّ الالتباس الممكن بين الاستعارة والمجاز المرسل خاصّ بأقوال معيّنة شاع

(1038) تستند هذه العلاقات كلّها إلى مفهوم الاستدلال. وقد أسلفنا أنّ دلالة. بعض المعاني المقصودة بالقول على معان أخرى ليست مجازا عندنا بل هي اشتراك. ولئن اعتبرناها جدلا فإنّها لا تخرج عن الاستناد إلى علاقة الاستدلال، وهي في معناها العامّ علاقة نتيجة بسبب. وسنتبسّط في هذه العلاقة في القسم الثّاني من البحث.

(1039) الاختلاف بين التّشبيه البليغ والاستعارة مثلا لا يدخل في هذا الصّنف لأنّ كليهما يقوم على علاقة الشّبه. فهذا الاختلاف مصطلحي لا ماصدقيّ.

(1040) كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص964.

ورودها – هي ذاتها أو ما يشبهها وما يمكن أن يقاس عليها – على المجاز وفق العلاقتين.

والمثال الّذي ذكره التّهانوي يثبت ذلك فقد أشار إلى "أنّ قولك رأيت مشفر زيد يجوز أنْ يكون استعارة إن كانت شفته غليظة ويجوز أن يكون مجازا مرسلا من باب إطلاق المقيّد على المطلق كإطلاق المرسن على الأنف"(1041). ففي الحال الأولى يكون معنى المشفر مفيدا غلظ شفة زيد وفي الحال الثّانية يكون معتمدا "التّوسع في أوضاع اللغة"(1042) ومفيدا شفة زيد(1043). وهذا شأن قول أحد الشّعراء: [المتقارب].

فَبِتْنَا جُلُوسًا لَدَى مُهْرِنَا   نُنَزِّعُ مِنْ شَفَتَيْهِ الصِّفَارا

فإنّ كلمة "شفة" إمّا أن تقوم على تشبيه مشفر الفرس بشفة الإنسان بجامع بينهما أو أن تكون توسّعا في أوضاع اللغة. على أنّ وجود هاتين الإمكانيتين يعودُ إلى شيوع إمكان إطلاق اسم العضو "البشري" على الحيوان. ونرى أنّ العكس أي اطلاق اسم العضو الحيوانيّ على البشر نادرٌ وروده على علاقة المجاز المرسل إذ يكون غالبا على علاقة الاستعارة. ومن ثمّ يكون اعتماد كلمة مرسن للأنف من الحالات النّادرة الّتي تؤكّد أنّ الاستعمال هو محدّد إمكان الالتباس بين المجاز المرسل والاستعارة.

ومثل هذا الالتباس حصل في تفسير قول الله تعالى: "إِنْ نَشَأْ نُنْزَلْ عليْهِمْ من السّماء آيةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضعِينَ". (الشّعراء4/26). فقد فُسِّرَت كلمة "أعناق" –وهي موطن المجاز- على المجاز المرسل من جهة إذ "ذكرت الأعناق لبيان موطن الخضوع"(1044). وفسّرت الكلمة نفسها من جهة ثانية على الاستعارة وعلاقة الشّبه إذ "قيل اعناق الناس رؤساؤهم ومقدّموهم شبّهوا بالأعناق كما يقال هم الرّؤوس والصّدور"(1045). والموقفان يستندان إلى قياس على مجازات شائعة اجتماعيّا. فمن الشّائع اعتماد كلمة "رقاب" مجازا مرسلا للدّلالة على العبد لأنّ التاريخ ثمّ المخيال يثبتان الرّقبة موضعا للقيد بل إنّه "قد جرى كلام العرب بنسبة الأشياء اللازمة بني آدم وغيرهم من ذلك إلى أعناقهم وكثر استعمالهم ذلك حتّى أضافوا الأشياء اللازمة سائر الأبدان إلى الأعناق"(1046). وقد صرّح المفسّرون بأنّهم قاسوا الأعناق مستعارة لرؤساء الناس على استعارة الرّؤوس والصّدور للمعنى ذاته.

(1041) السّابق. الصفحة نفسها.

(1042) أسرار البلاغة ص29.

(1043) دلالة المشفر على شفة زيد من جهة أو على غلظ شفته من جهة أخرى إنّما هو دلالة قول واحد على معنيين مختلفين. ولا أدلّ على اختلافهما من إمكان ورود المعنى الأوّل على الوصف والمعنى الثّاني على الهجاء أو المدح أو الغزل...(وفق المقام).

(1044) مفاتيح الغيب مج12 ج24 ص119.

(1045) مفاتيح الغيب مج 12 ج24 ص119 – النهر المادّ ج2 ص583.

(1046) جامع البيان ج8 ص48.

من هنا إذن نلاحظ أنّ الاختلاف في موطن المجاز أو في علاقة المجاز غالبا ما يظهر في أقوال شاع استعمالها المجازيّ إن في السيّاق أو في المقام. وتثبت هذه الملاحظة سمة مفيدة لهذين المجالين المخصوصين من التعدّد، وتتجاوزهما نتيجة طبيعيّة لظاهرة شبه عامّة في الأقوال اللغويّة هي أنّ جلّ الأقوال المجازيّة شائعة في الاستعمال أو مقيسة على أقوال شائعة في الاستعمال.

المبحث الثّالث: الاختلاف في تعيين المعنى المجازيّ الخفيّ بعد الاتّفاق في موطن المجاز ونوعه:

البحث في هذا الوجه يكون بعد أن يستقرّ عند بعض المتقبّلين أنّ القول مجاز وبعد أن يتحدّد موطن واحد لذلك المجاز وعلاقة واحدة له.

والأصل في استعمال القول المجازيّ أن يكون معناه حاضرا في السّياق أو المقام. فقد قال السّكاكي في الاستعارة ما يمكن أن يُعمّم على سائر أصناف المجاز: "نوصي في الاستعارة بالتّصريح أن يكون الشّبه بين المستعار له والمستعار منه جليّا بنفسه أو معروفا سائرا بين الأقوام وإلاّ خرجت الاستعارة عن كونها استعارة ودخلت في باب التّعمية والإلغاز"[1047]. ولئن كانت وصيّة السّكاكي هذه تدخل في باب التصوّر البيانيّ للمجاز فإنّنا نؤكّد أنّ المجاز لا يمكن أن يغيّب السّياق والمقام تغييبا مطلقا. فمن لطيف الأمور أنّ التّفسير القائم على إنشاء مواضعة أخرى داخل اللغة وعلى تغييب السّياق والمقام ممّا أشرنا إليه – وهو يعتمد بشكل من الأشكال التّعمية والإلغاز- لا يمكن لأصحابه أن يفصموا عرى العلاقة بين الدّال والمدلول فصما تامّا أي إنّه لا يمكنهم الخروج عن المواضعة اللغويّة خروجا مطلقا في مرورهم من المعنى الوضعيّ إلى المعنى المجازيّ. فهم يحافظون على الأقلّ على بعض سمات المواضعة اللغويّة شأن:

-المحافظة على قواعد الجنس والعدد: فقد فسّر هؤلاء قول الله تعالى: "يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا –وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا" (الطّور 52/9-10)، بأن السّماء محمد والجبال أصحابه[1048]. ونلمح بوضوح حفاظهم على منطق مقولة العدد عند التّفسير. فالمفرد فُسّر بالمفرد والجمع فُسّر بالجمع. وفي تفسير "إحدى الكبر" في قول الله تعالى: "إنّها لإِحْدَى الْكُبَرِ- نَذِيرًا لِلْبَشَرِ" (المدثّر74/35-36) بأنّها فاطمة[1049] اتّساق مع قواعد الجنس. ويتجلّى الاتّساق مع كلّ من قاعدتي العدد والجنس في تفسير قول الله تعالى: "...يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا والشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" (يبوسف12/4) بأنّ الشّمس فاطمة والقمر محمد والنّجوم أئمّة الحق[1050].

[1047] مفتاح العلوم ص 388.
[1048] الإحكام مج1 ص302.
[1049] التّفسير والمفسّرون ج2 ص63.
[1050] السّابق ص309.

-عدم الخروج من مقولة رمزيّة إلى مقولة رمزيّة أخرى إلاّ بوجود علاقة بينهما. فأنت لا تجد هؤلاء المفسّرين يخرجون من معنى وضعي إلى معنى مجازيّ –بلا قرية- إلاّ وبينهما علاقة. فابن عربي إذ نظر في قول الله تعالى: "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ - ...يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" (الرحمان 19/55...-22) يفسّر اللّؤلؤ والمرجان بأنّهما "لؤلؤ الحقائق والمعارف ومرجان العلوم النّافعة"[1051]. ولا شكّ في أنّ اللؤلؤ والمرجان يتّصفان –التزاميّا- بالنّفاسة ممّا يمكن من تشبيه العلوم والمعارف والحقائق- وهي بدورها نفيسة- بهما. والمنطلق نفسه يتجسّم في تفسير اللؤلؤ والمرجان بأنّهما الحسن والحسين[1052]. وتفسير كلمة: "الهدهد" في قول الله تعالى: "...مَالِي لاَ أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ؟". (النّمل 20/27)، بأنّها تدلّ مجازا على إنسان موصوف بجودة البحث والتّنقيب[1053]، يستند إلى تميّز طائر الهدهد فعلا بمقدرة على البحث لافتة الانتباه أي إنّه تفسير يستند إلى علاقة مّا بين المقولة الوضعيّة والمقولة المجازيّة. ومن هذا المنظور نؤكّد أنّه لا يجوز مثلا أن نجد مفسّرا يرى اللؤلؤ والمرجان دالّين مجازا على القط والعنقاء. لذلك نعتبر أنّ ابن حزم قد انتقد أهل الباطن بما ليس من صفاتهم إذ قرّر: "أنّ اسم حجر لا يفهم منه فرس وأنّ اسم جمل لا يفهم منه كلب"[1054]. فلا أحد منهم خرج من مقولة رمزيّة إلى أخرى دون أن تجمع بينهما علاقة[1055]. ولا شكّ في أنّ علاقة الانتماء إلى المتضمّن الواحد لا يمكن أن تسمح باعتماد أحد المتضمّنات بالمعنى الوضعيّ والثّاني بالمعنى المجازيّ. ومن هنا فلا يمكن أن يدلّ اسم جمل على اسم كلب وإن كان كلاهما حيوانا بل لا يمكن أن يدلّ اسم جمل على اسم كلب لأنّ كليهما حيوان.

-وفي مقابل ذلك يجوز دلالة المقولة الرّمزيّة مجازا على المفرد إذ ييسر إيجاد علاقة شبه بين أيّ مقولة رمزيّة ومفرد، وعادة ما يكون هذا الشّبه صفة يُدَعى وجودها في المفرد. وقد تواترت ظاهرة دلالة المقولات الرّمزيّة مجازا على أعلام من التّاريخ الإسلاميّ لا سيّما في مجال الخصومات المذهبيّة[1056]. ومن الطّريف أنّ محي الدّين بن عربي قد جسّم دلالة المفرد مجازا على معنى رمزيّ، فقد ذهب إلى أنّ "امرأة العزيز المسماة زليخاء... هي النّفس اللوامة التي استنارت بنور الروح ووصل أثره إليها ولم تتمكّن في ذلك ولم تبلغ إلى درجة النّفس

(1051) محي الدّين بن عربي: تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الأندلس 1981 ج1 ص573.

(1052) البرهان ج2 ص152.

(1053) السّابق ص179.

(1054) الإحكام ج2 ص326.

(1055) يشير إيكون في Sémiotique et Philosophie du langage ص157 إلى أنّه لا بدّ من وجود علاقة ما بين المقولتين في المجاز. فلئن جاز وجود علاقة نعاوض مجازيّة بين الأنف والذّكر فإنّه يعسر إنشاء العلاقة نفسها بين الرّأس واليد. ولا يمكن أن نقول: أمسك رأسي بمعنى أمسك يدي.

(1056) انظر على سبيل المثال تفسير الزيتون في قول الله تعالى: "والتِّينِ والزَّيْتُون" (التين 1/95) بأنّه يفيد على المجاز عليّ بن أبي طالب. التّفسير والمفسّرون ج2 ص67.

المطمئنة"[1057]. ومثل هذا التّفسير يحافظ على العلاقة بين المعنى الوضعيّ والمعنى المجازيّ وإن تكن علاقة معياريّة قائمة على اشتراك العنصرين في الحكم السّلبيّ فضلا عن اشتراكهما في سمة التّأنيث اللغويّة.

لا بدّ إذن من وجود علامة تشير إلى المعنى المجازيّ وإن غيّبت بعضُ الأقوال المعنى المستبدل تغييبا نسبيّا يتفاوت. ونحن نرى أنّ أسس تعدّد المعنى المجازيّ الخفيّ قابلة لأن تحدّد وفق حضور ذلك المعنى في السّياق والمقام أو غيابه.

I- حضور المعنى المجازيّ الخفيّ حضورا واحدا قطعيّا في السّياق أو المقام أو عدم إمكان تعدّد المعنى المجازيّ الخفيّ:

التّصريح بالمعنى المجازيّ المقصود ينفي مبدئيّا تعدّد المعنى. إذ عندئذ يستقرّ معنى ممكن واحد للقول المجازيّ. ولحضور هذا المعنى تشكّلات عديدة منها:

1-الحضور الواحد في السّياق:

يحضر المعنى الخفي في السّياق بطريقتين إحاليّة واستدلاليّة.

أ-الحضور الإحاليّ في السّياق:

قد تكون الإحالة على المعنى المجازيّ الخفيّ مباشرة باعتماد طرق الإحالة النحويّة شأن الضّمائر أو الأسماء الموصولة وهذه الإحالة تنشأ عادة في سياق قريب من موطن المجاز.

وقد تكون الإحالة غير مباشرة وهي نوعان:

-إحالة تعتمد تكرار القول كلّه أو أغلبه وهي إحالة تنشأ عادة في سياق حرفيّ بعيد من موطن المجاز.

- إحالة ترد في غير موطن مخصوص من السّياق بل تكون مبثوثة بأشكال مختلفة في القول.

وننظر في ضربي الإحالة المباشرة وغير المباشرة.

الإحالة المباشرة: أسلفنا أنّ المعنى المجازيّ الخفيّ في التّشبيه هو وجه الشّبه. لذلك لم نعتبر التّشبيه الّذي يصرّح فيه بوجه الشّبه مجازا. غير أنّ هذا الموقف ينطبق على التّصريح المباشر الّذي يربط المشبّه والمشبّه به ويكون عادة في جملة واحدة شأن قولك: زيد شجاع كالأسد أو زيد كالأسد في شجاعته أو زيد كالأسد شجاعة... أمّا إذا نشأت عملية التّشبيه دون تصريح بوجه الشّبه في الجملة فإنّها تدخل ضمن المجاز على أنّ هذا لا ينفي إمكان حضور وجه الشّبه في السّياق عن طريق الإحالة المباشرة الّتي قد تكون بَعْديّة كما هو الشّأن في القول: "زيد أسد. ألم تر شجاعته؟" أو قبليّة كما هو الشّأن في القول: "زيد أشجع الفرسان. إنّه

[1057] تفسير ابن عربي ج1 ص593.

أسد في قتاله الأعداء". وهذا ما يجلّيه قول الله تعالى: "أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً" (الفران 44/25).

الإحالة غير المباشرة: وهي نوعان أسلفناهما إجمالا ونفصّلهما الآن:

-تتجسّم في سياق بعيد عن موطن المجاز عند ورود المعنى المجازيّ في سياق مماثل لسياق آخر ورد فيه المعنى الوضعيّ ممّا قد يسمح بإنشاء تعاوض بينهما. فيكون القول الوضعيّ في سياقه بمثابة المفسِّر للقول المجازيَ في السّياق المماثل أو المشابه. وقد يكون التّماثل السّياقي حرفيّا أو معنويّا غير حرفيّ.

والمعنى المجازيّ الخفيّ لا يكون واحدا إلاّ إذا كان المفسّر واحدا. والوحدة هنا لا تعني بالضّرورة الوحدة في الوجود بل الوحدة في التّلاؤم بمعنى أنّه قد يوجد أكثر من قول وضعيّ مفسّر في السّياق لمعنى لمجازيّ مّا غير أن أحد هذه الأقوال يكون هو الوحيد المتلائم مع سياق القول الوارد على المجاز ومقامه. وهذا ما يوضّحه نظرنا في قول الله تعالى مثلا: "...وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ..." (الأعراف 157/7) وقوله: "فَآمنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّور الّذِي أَنْزَلْنَا..." (التّغابن8/64). فموطن المجاز في هذين القولين هو كلمة: "النّور". وقد حضر معناها في السّياق كما سنرى. ذلك أنّ هناك أقوالا كثيرة في القرآن تعرض لما أنزل الله، فهو قد أنزل السكينة على رسوله (الفتح 26/48) وعلى المؤمنين (الفتح 4/48-18) وأنزل من السّماء ماء (ق9/50- الروم24/30 – الزمر 21/39 – الزخرف11/43...) ورزقا (الجاثية 5/45) وأنزل الله الميزان والحديد (الحديد 25/57)... وهذه المنزلات كلّها لا تتلاءم منطقيّا مع سياقي الآيتين المذكورتين فهي "منزلات" و"منزَلات" لا تُتّبع ولا يُؤمن بها. على أنّ الله أنزل أيضا التّوراة والإنجيل بشهادة السّياق الحرفيّ: "إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ..." (المائدة 44/5)، "وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِمَا أُنْزِلَ اللهُ فيه..." (المائدة 47/5). وأنزل القرآن في مواضع كثيرة من السّياق[1058]. ولئن كان من الممكن وفق منطق السّياق اتباع التّوراة والإنجيل والإيمان بهما فإنّ سياق الكلمة المجازيّة الّتي تهمّنا أي "النور" يقصر معناها الممكن على القرآن إذ الآية الأولى تصف أتباع الرّسول محمّد والثّانية تدعو إلى الإيمان به. ولذلك لم يختلف المفسّرون في المعنى الماصدقيّ لكلمة "نور" المجازيّة.

-وقد يحيل القول المجازيّ لا على سياق مخصوص وإن بعيد بل على معان متفرّقة وردت في السّياق في صور مختلفة. فنحن لا نجد في القرآن سياقا واحدا يشير حرفيّا إلى أنّ القرآن "يخرج الناس من الكفر إلى الإيمان". ومع ذلك فلا تفسّر الظّلمات والنّور إلا بالكفر والإيمان في قول الله تعالى مثلا:"الله وَلِيُّ الّذِينَ آمنُوا يُخرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ..." (البقرة 257/2). ذلك أنّ جلّ معاني

[1058] انظر على سبيل المثال: البقرة 185/2 – الإسراء 82/17 – طه2/20 – الحشر 21/59...

القرآن تدعو إلى الإيمان وتدين الكفر. ومثل هذه السّياقات المتفرّقة أكثر من أن تعدّ وتحصى لأنّها تمثّل جوهر القرآن. ولئن وجدنا بعض المفسّرين يحدّد المعنى المفيّ للظّلمات والنّور بالكفر والإيمان وبعضهم الآخر يعمد إلى كلمتي الشّرك عوض الكفر والهدى عوض الإيمان فإنّ اختلاف الدّوالّ هذا ليس علامة على تعدّد في المعنى لأنّ المقولة الماصدقيّة واحدة.

ب-الحضور الاستدلاليّ في السّياق:

قد لا يحيل السّياق على المعنى المجازيّ الخفيّ بل يكون النّظر فيه منطلقا للاستدلال على ذلك المعنى. ولذلك وجهان أساسيّان:

-بناء ما بعد القول المجازيّ منطقيّا على المعنى الخفيّ:

ومثال ذلك: القول: "إنّها الساعة التّاسعة ليلا. فإذا ثبت أنّ هذا القول مجاز برغماتيّ جاز أن يدلّ على معان خفيّة كثيرة شأن: الوقت متأخّر – يجب أن أعود إلى المنزل – إنّي ملتزم بموعد في التّاسعة والثّلث- ما زال الوقت مبكّرا على تناول العشاء – ابق معي قليلا...

أمّا إذا كان القول: "إنّها الساعة التّاسعة ليلا. لكن لا داعي للإسراع"[1059]، فإنّ معنى الجملة الأولى المجازيّ يتّضح فهو: الوقت متأخّر أو أسرع.

ويقوم هذا البناء الاستدلاليّ في كثير من الأحيان على التّراجع عن معنى مجازيّ ممكن أو التنصل منه. وهو تنصّل يثبت إمكان حضور ذلك المعنى المجازيّ على الأقلّ عند المتقبّل الأو أي الباثّ. ومن الأمثلة على ذلك قولك لأحد الأشخاص: "إنّك كريم اليوم" ثم تنصّلك من المعنى المجازيّ الممكن لقولك بإضافة: "كما هو شأنك دائما"[1060].

-شبه التّصريح بالمعنى المجازيّ أو تحوير موقع المعنى الخفيّ:

تتواتر هذه الظّاهرة في التّشبيه حيث يغيب وجه الشّبه باعتباره الرّابط بين المشبّه والمشبّه به غير أنه يحضر بأشكال أخرى منها:

+ أن يكون صفة للمشبّه به ترد بعده وعندئذ تكون صفات المشبّه به هي ما يشترك فيه مع المشبّه، وغالبا ما ترد هذه الصّفات في شكل جملة[1061]. وهذا يظهر في قول الله تعالى: "مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُون" (العنكبوت 41/29). فلو لم تسند في هذه التّمثيل صفة الوهن إلى بيوت العنكبوت لأمكن نظريا تعدّد وجوه الشّبه بين المشبّه أي من اتّخذ غير الله وليّا والمشبّه به أي العنكبوت في اتّخاذها بيتها[1062]. غير أنّ هذا التعدّد الممكن لم يكنْ لأنّ صفة

(1059) المثال مأخوذ عن اوركيوني في L’implicite ص 40، غير أنها عرضت له في مقام إثبات وجود المجاز لا تبيّن معناه الخفيّ.

(1060) انظر أمثلة شبيهة بهذا في L’implicite, p-290.

(1061) ذكر الجرجاني في مقام آخر أمثلة على ذلك. أسرار البلاغة صص 101/100.

(1062) من ذلك أنّ وجه الشّبه قد يكون الكثرة، كثرة الأولياء من دون الله من جهة وكثرة الخيوط التي تؤلّف بيت العنكبوت من جهة اخرى.

المشبّه به المقصودة قصرت وجه الشّبه على الوهن وما قد ينتج عنه من ضعف وعدم اعتماد... فهذا أبو حيّان يقول: "ولا اعتماد للمتّخذ على وليّه من دون الله كما أنّ العنكبوت لا اعتماد لها على بيتها"[1063]. وهذا الزّمخشري يقول إنّ "الغرض تشبيه ما اتّخذوه متّكلا ومعتمدا في دينهم وتولّوه من دون الله تعالى بما هو مثل عند الناس في الوهن وضعف القوّة وهو نسج العنكبوت" ويصرّح الزّمخشري: "ألا ترى إلى مقطع التّشبيه وهو قوله: وإنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت"[1064].

+ أن يكون صفة للمشبّه قد ترد قبل التّشبيه. ومن ذلك في القرآن: "وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا..." (النحل 92/16) إذ لا يظهر وجه الشّبه إلاّ بالعودة إلى إحدى الجمل السّابقة وهو قو الله تعالى: "...وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها..." (النحل 91/16). وقد فطن ابن قتيبة إلى أنّ هذه الآية متّصلة بما قبلها يوضّح سياقُها وجه الشّبه المتمثّل في النّقض بعد الإبرام[1065].

وقد يكون الحضور في السّياق إحاليّا واستدلاليًّا ممّا يتجسّم بالنّظر في قول الله تعالى: "أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كمنْ هُو أَعْمَى؟..." (الرّعد 19/13). فالاستفهام في هذا القول يدلّ على الإنكار وينشئ تقابلا – جسّمه نفي التّشبيه الّذي أداته الكاف- بين طرفين هما "من يعلم أنّما أنزل إليك هو الحق" من جهة والأعمى من جهة أخرى. وبقطع النّظر عن السّياق فإنّ منطق الاستدلال يحملنا على اعتبار الأعمى نقيضا للطّرف الأوّل فيكون هو من لا يعلم" أنّ ما أنزل إليك من ربّك الحقّ". ويتأكّد هذا المعنى استنادا إلى السّياق الإحاليّ غير المباشر حيث نجد أقوالا كثيرة يقابل فيها الله بين المؤمن أي الّذي يعلم أنّ ما أنزل إليه من ربّك الحقّ والكافر الّذي لا يعلم ذلك، ويبيّن أنّهما لا يستويان شأن قول الله تعالى: "...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ..." (الرّعد16/13) وقوله: "وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ" (فاطر 19/35)/ (غافر 58/40). ولهذه الأسباب جميعها اتّفق المفسّرون على أنّ معنى "العمى" الماصدقيّ هو غير المؤمن وإن عبّروا عنه بطرق مختلفة. فالطّبريّ مثلا يقول في الآية: "أهذا الّذي يعلم أنّ الّذي انزله الله عليك يا محمّد حقّ فيؤمن به ويصدّق ويعمل بما فيه كالّذي هو أعمى فلا يعرف موقع حجّة الله عليه به ولا يعلم ما ألزمه الله من فرائضه"[1066]. وهذا أبو حيّان يرى الآية في المؤمن (المذكور وضعيّا) والكافر (المذكور مجازيّا) "واستبعاد من يجعلهما سواء"[1067].

ويتكرّر في بعض الأقوال استعمالٌ للمجاز –حاضر معناه في السّياق- تكرار يقرّب المعنى المجازيّ من المعنى الوضعيّ، فنغدو بإزاء مواضعة ضمنيّة

(1063) النهر المادّ ج2 ص 675.
(1064) الكشّاف ج3 ص191.
(1065) تأويل مشكل القرآن ص 386.
(1066) جامع البيان ج6 ص374.
(1067) النّهر المادّ ج2 ص 175.

من الدرجة الثّانية. ونسم هذه المجازات بالمجازات الفرديّة. وهذا شأن دلالة النّور والظّلمات في القرآن على الإيمان وعلى الكفر. فقد أشار القرآن مرّتين إلى عدم استواء الظّلمات والنّور (الرّعد 16/13 –فاطر 20/35) محيلا إحالة غير مباشرة على سياقات كثيرة أسلفناها تؤكّد عدم تساوي المؤمن والكافر وأشار القرآن سبع مرّات إلى الإخراج من الظّلمات إلى النّور (البقرة257/2 –المائدة 16/5 – إبراهيم5/14 –الأحزاب 43/33- الحديد 9/57 –الطلاق 11/65). وقد صرّح ابن عاشور بأنّه "قد شاع التّعبير عن الإسلام بالنّور في القرآن"[(1068)].

وقد أسلفنا أنّ المجازات الفرديّة تفسّر بالسّياق وأنّها لا تغدو فرديّة إلاّ لتواترها. فإذا نظرنا في قول الله تعالى مثلا: "وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى والْبَصِيرُ –وَلاَ الظُّلُمَاتُ وَلاَ النُّورُ – وَلاَ الظلُّ وَلاَ الْحَرُورُ- وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ ولاَ الأَمْوَاتُ..." (فاطر 19/35-20-21-22) لاحظنا وجود أربعة أزواج من الاستعارات التّصريحية المتقابلة فسّرت جميعها بالتّقابل بين الكافر والمؤمن أو بين الكفر والإيمان ولئن كان الأعمى والبصير والظّلمات والنّور والأحياء والأموات مجازات فرديّة[(1069)] فإنّ الظلّ والحرور ليس مجازا فرديا ولم يستعمل إلاّ مرة واحدة في القرآن بمعناه المذكور الّذي ما كان ليظهر لولا حمله على السّياق الّذي اندرج فيه.

ومن أطرف صور حضور المعنى المجازيّ في السّياق ما ورد في آخر سورة يوسف من تفسير لحلم يوسف المذكور أوّلها. فالحلم هو بشكل من الأشكال ضرب من المجاز قد لا يكون حامله الأصليّ (support) قولا بل صورة ذهنيّة أو بصريّة، غير أنّه لا يتجسّم للمتقبّل – الّذي يسعى إلى تعبير الرؤيا- إلاّ قولا. وعناصر الحلم المجازيّة ترتبط بعلاقة مّا مع معناها الوضعيّ هي علاقة التزاميّة. فلا يفترق الحلم عن المجاز إلاّ في كون الأوّل مجازا حاصلا بالقوّة لا يمكن الشكّ في مجازيّته حتّى إن كان صاحبه كاذبا. وقد قال الله تعالى: "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ والْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" (يوسف 4/12). ثمّ فسّر السّياق المعنى المجازيّ في قوله تعالى: "وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا..." (يوسف 100/12).

2-الحضور الواحد في المقام:

يحضر معنى واحد للمجاز الخفيّ في المقام بطرق مختلفة:

أ-حضور المعنى المجازيّ في المقام المجازيّ المعرفيّ أو الوضعيّ:

(1068) التّحرير والتّنوير ج1 ص 310.

(1069) انظر مثلا: *أعمى وبصير: الأنعام53/6 –هود24/11 –الرعد16/13 –غافر58/40... *ظلمات ونور: الرعد16/13 –الأحزاب 43/33 –الحديد9/57 –الطلاق11/65... *أموات وأحياء:آل عمران27/3 –الأنعام27/6 –يونس31/10 ...

أسلفنا الحديث عن المجاز الفرديّ الشّائع الّذي تظهر دلالته غالبا في السّياق. وتقابله ضروب المجاز الجماعيّة الشّائعة إذ يتواتر استعمال بعض المعاني المجازيّة للدّلالة على معنى خفيّ واحد حتّى يكاد المعنى المجازيّ يغدو معنى وضعيّا ويؤكّد الغزالي أن "عرف الاستعمال كالوضع"[1070]. لذلك نفضّل تسمية هذه المعاني المجازيّة عرفيّة باعتبارها معاني يحدّدها العرف[1071] فالشّائع مثلا أنّ الأسد يدلّ مجازا على الشّجاع. ويرى جلّ البلاغيّين العرب وعلى رأسهم الجاحظ ضرورة تقييد حريّة الفرد في الاستعمال المجازيّ، فالأصل في المجاز أن يكون عرفيّا من صنع الجماعة. فقد "سمّوا الجارية غزالا وسمّوها أيضا خشفا ومهرة وفاختة وحمامة وزهرة وقضيبا وخيزرانا على غير ذلك المعنى... وليس هذا ممّا يطرد لنا أن نقيسه وإنّما نقدم على ما أقدموا ونحجم عمّا أحجموا وننتهي إلى حيث انتهوا"[1072].

وغالبا ما لا تستند "عرفيّة" المجاز إلى خصائص الأشياء في ذاتها بل إلى معانيها الالتزاميّة التي تختلف من لغة إلى لغة ومن جماعة بشرية إلى غيرها. وهذا ما يفسّر عسر ترجمة الأقوال المجازيّة. فالقول: "رأي نساء" مثلا شاع استعماله في بعض المجتمعات فحسب للتّعبير عن الرّأي الخطل الضّعيف[1073]، وكذا شأن القول: "إنّه حاتم" بمعنى "إنّه جواد". ولـ"عرفيّة" المجاز درجات في الشّيوع إذ دلالة الأسد على الشجاعة أكثر شيوعا من دلالة الحمامة على الجارية.

ومن المفيد أن نميّز هنا بين ثلاثة ضروب من المجاز العرفيّ ما كان عامّا (أو جنسا) وما كان خاصّا (أو ذاتا) وما كان مشتركا[1074].

فأمّا العامّ فهو ضرب من المجاز العرفيّ لا يدلّ على معنى واحد مخصوص بل على جنس من المعاني تندرج غالبا في إطار معياريّ عامّ متّصل أشد الاتّصال بالتّأويلات الاجتماعيّة. وهي معان قد تختلف وفق المجتمعات كما أسلفنا غير أنّها لعمومها لا تُثبت في ذاتها حضور المعنى المجازيّ الخفيّ بل تكتفي عادة بتحديد أطره المعياريّة. فتكون بعض المجازات ذات شحنة إيجابيّة وأخرى ذات شحنة سلبيّة. وهذا شأن كلمة "اليمين" فالعرب ترى أنّ "اليمين... أشرف العضوين وأمتنهما"[1075] وهي لذلك "تتيمّن بما جاء من اليمين"[1076] وفي مقابل ذلك تُعدّ

[1070] المستصفى ج2 ص346.

[1071] يشير الجرجاني في أسرار البلاغة ص 309 إلى المعنى البعيد من العرف.
وعندما تبلغ العرفيّة درجتها القصوى يغدو القول المجازيّ وضعيّا وبدخل المعاجم. والمجاز العرفيّ شبيه بما يسمه كوهين بـ"استعارة الاستعمال" (métaphore d'usage). انظر
La métaphore vive, p-197.

[1072] الحيوان ج1 صص212/211.

[1073] جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت- بغداد، دار العلم للملايين، مكتبة النّهضة 197. ج4 ص614.

[1074] نلاحظ التّناظر بين القول بمعناه الوضعيّ والقول باستعماله المجازيّ العرفيّ. ففي كليهما نجد أقوالا متّسعة وأخرى ضيّقة وثالثة مشتركة.
ولا عجب في ذلك إذ المعنى العرفيّ يكاد يكون وضعيّا.

[1075] الكشّاف ج3 ص299.

[1076] مجمع البيان ج8/7 ص689.

كلمة "الشّيطان" ذات معنى التزاميّ سلبيّ إذ "الشّيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم أنه شرّ محض لا يخلطه خير"[1077]. ونعرض لهذا الصّنف من المجازات العرفيّة العامّة في باب غياب المعنى المجازيّ الخفي ذلك أنّ معانيها غائبة بالقوّة لاكتفائها بالإحالة على شحنة إيجابية أو سلبيّة قابلة لأن تشمل مواضيع كثيرة[1078].

أمّا الضّرب الثّاني من المجاز العرفيّ فهو الخاصّ ومفاده أن يدلّ المجاز على معنى خفيّ واحد محدّد. وهذا شأن ما أسلفناه من دلالة الأسد على الشّجاع وهو شأن دلالة الحمار على البليد ودلالة البحر على الكريم إلخ[1079]. وهذه الاستعمالات المجازية العرفيّة الخاصة تَرِدُ – شأن معاني القول الوضعيّة – في سياق للقول ومقام له خاصّ وعامّ. فإذا لاءم المعنى المجازيّ الشّائع ذاك السّياق أو المقام كان حاضرا فيهما وكان بذلك هو المعنى المقصود الّذي يمتنع تعدّده غالبا، إلاّ في حالات مخصوصة هي إمكان ملاءمة معنى مجازيّ آخر للسياق والمقام دون أن ينفي المعنى العرفيّ الشّائع كما سنرى[1080]. وإذا لم يلائمهما وجب الخروج عن المجاز العرفيّ وأمكن تعدّد المعنى. من ذلك أنّ قولك: "صالح أسد" إذا ورد في مقام مدح مثلا كان معناه وصف صالح بالشّجاعة. أمّا إن ورد في مقام هجاء قطعيّ فإنّ معناه الماصدقيّ يغدو غائبا قابلا للتعدّد كأن يكون وصفا لشخص غير مصفّف الشّعر أو أبخر الفم[1081].

وأمّا المشترك فمجازات اجتماعيّة عامّة أو خاصّة تدلّ على أكثر من معنى ممكن. وهذا شأن كلمة: "يد" التي تفيد –لا "بانفرادها"[1082] بل وفق ورودها في السّياق والمقام –معاني مختلفة منها: النّعمة والقدرة والعون والذّات[1083]. فإن لم يقبل المقام والسّياق إلاّ واحدا منها فحسب عَسُر إمكان تعدّد المعنى المجازيّ. وفي القرآن مجازات عرفيّة ملائمة للسياق والمقام لا تفيد إلاّ معنى واحدا، ومنها الخاصّ والمشترك[1084].

(1077) الكشّاف ج3 ص 302.

(1078) قد يُخرج الاستعمال الفرديّ هذا الصّنف من المجاز من العموم إلى الخصوص فيكون معنى القول المجازيّ حاضرا. غير أنّ هذا الحضور يُردّ إلى الاستعمال المجازيّ الفرديّ لا العرفيّ. وهذا شأن كلمة نور فقد أسلفنا ورودها في القرآن باستعمال فرديّ يحدّد معنى واحدا لها هو الإسلام. بيد أنّنا سنرى أنّ هذه الكلمة نفسها وردت في القرآن أحيانا حاملة معنى عرفيّا عامّا متعدّدا بالقوّة وثابتا تجسّم تعدّده بالفعل.

(1079) في العاميّة أمثلة كثيرة للمجازات العرفيّة العامّة والخاصّة. فمن العامّة كلمة: "رجل" التي تستعمل مجازا ممّا يسمح بإسنادها إلى امرأة، والتي تفيد عموما معاني إيجابيّة شأن الشّهامة والوفاء... ومن الخاصّة كلمة: "قنبلة" التي تستعمل مجازا للدّلالة على المرأة الجميلة أو الرجل الوسيم.

(1080) أسلفنا أنّ المعنى العرفيّ الشّائع شبيه بالمعنى الوضعيّ. والمعنى الوضعيّ الّذي يلائم المقام والسّياق لا يُحمل غالبا على المجاز إلاّ إذا لاءم ذلك المعنى المجازيّ المفترض السّياق أو المقام كما مضى عند حديثنا عن المجاز الممكن والمجاز اللازم. وهاتان العبارتان تقابلان هنا المعنى المجازيّ الأوّل أو الأصليّ والمعنى المجازيّ الممكن أو الفرعيّ.

(1081) بيّنّا أن المعاني المجازيّة العرفيّة تشابه المعاني الوضعيّة. ولذلك يمكن إنشاء تناظر بين أصناف المجاز العرفية العامّة والكلمات المتضمِّنة من جهة وبين أصناف المجاز العرفية الخاصّة والكلمات المتضمّنة من جهة اخرى. والأولى في الحالتين أكثر قابلية للتعدّد من الثّانية. وهو تعدّد يبلغ مع المجازات العرفيّة الخاصّة الملائمة للمقام أو للسّياق درجة الصّفر.

(1082) أسرار البلاغة ص 331.

(1083) السّابق ص326، 330 و331.

(1084) أشرنا إلى أنّ العامّ لا يمكن أن يدلّ على معنى واحد.

فمن الخاصّ ورود كلمة "الحمار" مجازا دالة على الجهل والبلادة في قول الله تعالى: "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا..." (الجمعة5/62). ولئن كان هذا التّشبيه "مقتضى أمور مجموعة ونتيجة لأشياء ألّفت وقرن بعضها إلى بعض"[1085] فإنّ معنى البلادة أساسيّ إذ وجب ذكر "جهل الحمار حتى يحصل الشّبه المقصود"[1086].

ومن المشترك قول الله تعالى: "...وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ..." (الحديد29/57). فإذا استثنينا التّفسير الوضعيّ الّذي لا يفيدنا هنا فإنّ الاعتبار المجازيّ يجعل ذات الله مفسّرة لليد[1087] فيكون الفضل لله.

ب-حضور المعنى المجازيّ في المقام العامّ:

أسلفنا تحديد المقام العامّ بأنّه كلّ المعارف التي يشترك الناس في معرفتها، وأسلفنا أنّ عدم تلاؤم معنى القول معها يجعله مجازا. ولذلك تكون إعادة ملاءمة معنىالقول مع المقام العامّ محدّدة لمعنى المجاز الخفيّ. فإذا لم تكن لإعادة الملاءمة هذه إلاّ طريقة واحدة غاب إمكان تعدّد المعنى المجازيّ الخفيّ. وهذا الضّرب من الحضور شائع في اللغة وفي القرآن. فمن تجلّيه في اللغة أنّ القول: "الحُجرة مضيئة" مثلا غير ملائم للمقام العامّ ولا تكون إعادة ملاءمته إلاّ بتفسيره بمعنى حقيقيّ واحد هو "الحجرة مضاءة"، ولا يمكن أن يدلّ القول: "يأمر السّيف في الرّقاب وينهى" إلاّ على معنى واحد هو "يأمر حامل السّيف..." لأنّه المعنى الوحيد الّذي يعيد القول ملائما للواقع.

ومن تجلّيات إعادة الملاءمة هذه – ومن ثمّ حضور المعنى المجازيّ الواحد – في القرآن تفسير قول الله تعالى: "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيها..." (يوسف 82/12). فإذا اتّفقنا على أنّ في الكلام مجازا[1088] موطنه كلمة "القرية" وكلمة "العير" تبينّا أنّ "الشّيء" الوحيد الّذي يمكن أن يُسأل وأن يكون في علاقة مع القرية من جهة[1089] هو "أهل القرية" وأنّ "الشّيء" الوحيد الّذي يمكن أن يسأل وأن يكون في علاقة مع العير من جهة أخرى هم "أهل القافلة". وقد أثبت جلّ المفسّرين هذين المعنيين الممكنين[1090].

ونجد الظّاهرة نفسها في قول الله تعالى: "...إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا..." (يوسف 36/12). فالعنب هو الشّيء الوحيد الّذي يتّصف بأنّ له علاقة بالخمر

[1085] أسرار البلاغة ص61.

[1086] السّابق. الصفحة نفسها.

[1087] الكشّاف ج4 ص70.

مجمع البيان ج10/9 ص368.

[1088] بعض المفسّرين يرون أنّ القول وارد بمعناه الوضعيّ لأن يعقوب نبيّ صاحب معجز. (مجمع البيان ج5-6 ص393).

[1089] نذكر بأنّ من شروط المجاز الجوهريّة وجود علاقة مّا بين المعنى الوضعيّ والمعنى المجازيّ.

[1090] جامع البيان ج7 ص273 – الكشّاف ج2 ص270- مفاتيح الغيب مج9 ج18 صص 195/194.

وبأنّه جائز عصره[1091]، ولذلك يقول الرّازي: "العرب تسمّي الشّيء باسم ما يؤول إليه إذا انكشف المعنى ولم يلتبس"[1092].

وندرج في الإطار نفسه تفسير قول الله تعالى: "...وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ..." (فصّلت 12/41) وقوله: "وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ..." (الملك5/67) فقد ذهب المفسّرون إلى أنّ تلك المصابيح هي "الكواكب المنيرة المشرقة أهل الأرض"[1093] ولئن اختلفت تسمية هذه المصابيح بين كواكب[1094] ونيرات[1095] ونجوم فإنّ معناها الماصدقيّ واحد.

ونقتصر على الأمثلة الثّلاثة المذكورة ذلك أنّ تجلّيات حضور المعنى المجازيّ الخفيّ في القرآن بإعادة ملاءمته مع المقام العامّ كثيرة جدا[1096] كثرة الظّاهرة المذكورة في اللغة.

ولئن كانت الأمثلة المذكورة من التّشبيه ومن المجاز المرسل أو العقليّ أي من المجاز الدّلاليّ فإنّ كثيرا من المعاني المجازيّة البرغماتيّة لا تحدّدها إلا المعرفة بالمقام العامّ. وهذا شأن المثال التّالي:

أ-هل تريد بعض القهوة؟

ب-أعمل باكرا غدا[1097].

فلا يمكن لمن لا يعرف أنّ القهوة من المشروبات المنبّهة الّتي قد تمنع النّوم أن يفهم القول "ب" ولا يمكن لمن يعرف ذلك أن يفهم شيئا آخر سوى أنّ المسؤول يرفض شراب القهوة ذاك[1098].

ت-حضور المعنى المجازي في مقام القول الخاصّ:

أسلفنا أنّ المتقبّل لا يتّصل بعناصر مقام القول الخاصّ إلاّ بطريقتين الأولى حضور القول (حضورا حسيّا مباشرا أو غير مباشر) والثّانية السّماع عن القول (سماعا حسيّا مباشرا أو غير مباشر). ويكون ذلك إمّا تصريحيّا أو استدلاليّا.

-الطريقة التّصريحيّة (سواء بحضور مقام القول الخاصّ أو السّماع عنه):

لا شيء يمنع من اعتبار القول: "أشكو من صداع" على الحقيقة إلاّ المعرفة بالمقام الخاصّ. وهذه المعرفة نفسها قد تمكّن من تعيين معنى واحد مجازيّ للقول

[1091] هذا طبعا على تأويل أنّ الخمر عصير العنب. ومن اللطيف أن جلّ المفسّرين الّذين اعتبروا كلمة الخمر في الآية مجازا (منهم من ذهب إلى أنّ معنى الكلمة وضعيّ، ومنطلق هذا التعدّد بين الوضعيّ والمجازيّ أسٍّ أسلفناه وهو دلالة السّياق على أكثر من معنى ذلك أنّ بعض العرب يسمون العنب بالخمر: انظر مثلا جامع البيان ج7 ص 213 والكشّاف ج2 ص255 ومفاتيح الغيب مج9 ج18 ص137) لم يتصوّروا معصورا آخر قد يؤول إلى خمر حتى أولئك الّذين أثبتوا عدم اقتصار دلالة الخمر على عصير العنب بل على كلّ ما يخامر العقل.

[1092] مفاتيح الغيب مج9 ج18 ص137.

[1093] تفسير ابن كثير ج4 ص396.

[1094] جامع البيان ج11 ص93.

[1095] مفاتيح الغيب مج14 ج27 ص110.

[1096] "...فما ربحت تجارتهم..." (البقرة16/2) "فما ربحت تجارتهم أي ما ربحوا فيها وإطلاق الرّبح والتّجارة هنا مجاز" الإتقان ص36.

[1097] المثال محور عن مثال آخر ورد في كتاب:

Dan Sperber/Deirde Wilson : La Pertinence, Paris, Ed Minuit 1989, p-59.

[1098] يكون هذا المعنى هو الوحيد الممكن إذا توقّف الحوار عند ذلك الحدّ. على أنّه لا شيء يمنع المسؤول من أن يقول: أعمل باكرا غدا لكن لا يمكن أن أرفض القهوة (أو لا يمكن أن أرفض لك طلبا...) وعندئذ ينتقض معنى الرّفض المذكور إجرائيّا غير أنّه يظلّ حاضرا بالقوّة في غيابه الفعليّ إذ نقضتْه إداة الاستدراك لكن...

إن كان القول في مقام يُطلب فيه من المتكلّم الخروج للنّزهة مثلا، فإجاباته بالقول السّابق تفيد رفضه الخروج.

ومن تحديد المقام الخاصّ لمعنى واحد للمجاز في القرآن تفسير قول الله تعالى: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" (النحل 98/16). فقد فسّر بـ"إذا أردت قراءة القرآن فاستعذْ"[1099]. ويُرجع السّكّاكي هذا المعنى المجازيّ الوحيد الممكن إلى "السنّة المستفيضة بتقديم الاستعاذة"[1100] وهذه السنّة هي من المقام الخاصّ التّصريحيّ.

ومن أشهر الحالات التي يقطع فيها المقام الخاصّ ـسماعا أو حضوراـ بمعنى مجازيّ واحد ممكن للقول حالةُ تقابل القول مع مقامه الخاصّ تقابلا مطلقا. فمنها ـبحضور المقام الخاصّـ أنْ يُقال لشخص دميم: "ما أجملك"، ومنها ـ بالسّماع عن ذاك المقامـ أن يقال لشخص شهير بالبخل: "ما أكرمك"[1101]. فهذه الأقوال لا يمكن إلاّ أنْ تفيد معنى واحدا هو ضدّها[1102]. وهذا المعنى يعيد التّلاؤم بين القول ومقامه الخاصّ[1103].ويجوز أن يرد هذا القول المجازيّ في درجة ثانية بأن يعمد إلى مجاز عرفيّ يدلّ على معنى وضعيّ ويدلّ ذلك المعنى الوضعيّ على ضدّه. وهذا شأن قولك للجبان: "أنت أسد". فكلمة "أسد" مجاز أوّل يدلّ على الشّجاع وهي تفيد مجازا ثانيا بدلالتها على ضدّها لأن الشّبه منتزع من نفس التّضاد[1104].

-الطريقة الاستدلاليّة:

نعود إلى مثال شبيه بذاك الّذي ذكرناه سابقا:

أ-هل تريد بعض القهوة؟

ب-القهوة تُسهرني[1105].

فالإجابة لا يمكن أن تخرج وفق المقام العامّ عن معنيين ممكنين: "أريد القهوة" أو "لا أريد القهوة" غير أنّ معرفة المقام الخاصّ قد تسمح بتحديد أحدهما. إذ يكفي ان يعرف السّائل موقف المسؤول من فعل السّهر. فإن كان "أ" يعرف أنّ "ب" يعمل باكرا فلا شكّ حينئذ في أنّه يرفض القهوة، وإن كان "أ" يعرف أنّ على

(1099) الكشّاف ج2 ص 343.

(1100) مفتاح العلوم ص 366.

(1101) إنّ "من الألفاظ الفاظا مصروفة عن ظاهرها... وقول القائل: إنّك سخيّ وإنّك جميل قد تكون على الهزء والمراد إنّك قبيح وإنّك لئيم". الإحكام مج1 ص301.

(1102) أسلفنا التمييز بين النّقيض والضدّ. وغالبا ما نجد الاستعمالات المجازيّة المذكورة بمعنى الضدّ المطلق وإن لم تكن نقيضا في المنطق. فأنت إذا قلت: "إنّك جميل" مجازا أفدت "إنّك لست جميلا" ورغم أن هذا القول لا يفيد القبح منطقيّا فإنّه يندر أن يفيد: "إن خلقتك مقبولة"، والغالب أن يفيد الضدّ المطلق أي "إنّك قبيح".

(1103) لا نقصر حضور المعنى المجازيّ "الضدّي" على المقام الخاصّ بل هو حضور ممكن في السّياق أيضا بأن تقول لشخص غنيّ مثلا: "لقد تصدّقت بشقّ تمرة فما أكرمك. وهذا يظهر في القرآن في قول الله تعالى: "ذُقْ إِنَّكَ أنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ" (الدخان 49/44). فأنت: "تجد سياق القول يدلّ على أنّ المخاطب هو الذّليل الحقير" البرهان ج2 ص201.

(1104) مفتاح العلوم ص355.

(1105) La pertinence, p-59.

"ب" أن ينهي بعض الأعمال ليلا فلا شكّ في أنّه يقبل القهوة. ومن هنا نتبيّن أن معرفة المقام الخاصّ محدّدةٌ للمعنى المجازيّ الممكن.

وقد يكون الاستدلال مستندا إلى نفس ما أسلفناه في مستوى المقام العامّ من أنّ إعادة ملاءمة معنى القول معه محدّدة لمعنى المجاز الخفيّ. وتُماثلها إعادة ملاءمة القول مع المقام الخاصّ. فإذا لم تكن لإعادة الملاءمة هذه إلاّ طريقة واحدة غاب إمكان تعدّد المعنى المجازيّ الخفيّ. ومن ذلك أنّ القول: "بنى زيد دارا" إن كان مجازا[1106] لا يفيد معناه الماصدقيّ الخفيّ –وفق الاستدلال المنطقيّ- إلاّ بنّائين أمرهم زيد بالبناء[1107]. وهذا ما اتّفق فيه مفسّرو القرآن عند تفسيرهم قول الله تعالى: "وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ" (غافر 36/40).

ومن خلال ما سبق نؤكّد أنّ حضور معنى مجازيّ خفيّ واحد إنْ في السّياق أو في المقام العرفيّ أو الخاصّ أو العامّ ينفي إمكان تعدّد المعنى. وهذا ما تثبته إشارة أوركيوني إلى القول: "يسقط الذهب تحت الحديد" (L'or tombe sous le fer) مؤكّدة أنّه "يمكن تفسير هذا القول تفاسير مختلفة تحترم جميعها القواعد الاشتقاقيّة ومقتضيات التّناسق الدّلالي والإمكانات المرجعيّة"[1108]، غير أنّ هذه التّفاسير لا تجوز إلاّ خارج المقام والسّياق اللذين تفرض المعرفة بهما معنى واحدا فحسب وهو: "يسقط القمح تحت المنجل".

II- حضور أكثر من معنى مجازيّ خفيّ ممكن في السّياق أو المقام (أو الالتباس مظهرا من مظاهر تعدّد القول المجازيّ):

قد يحضر في المقام أو السّياق اكثر من معنى خفيّ ممكن:

1-حضور أكثر من معنى مجازيّ ممكن في المقام العرفيّ:

قلنا إنّه لا يحضر أكثر من معنى في مجاز عرفيّ إلاّ في حالتين:

-أنْ يكون ذلك المجاز من المشترك، وهذا شأن القول المجازيّ": رأيت شمسا" فإنّ كلمة "شمس" من المجازات العرفيّة الّتي تفيد عادة ثلاثة معان فأنت إذ تقول: "رأيت شمسا" تفيد إنسانا كالشّمس في حسن الطّلعة ونباهة الشّأن وعلوّ الرّتبة[1109]. وكلّ واحد من المعاني الثّلاثة جائز إن لم يقطع المقام الخاصّ أو السّياق بأحدها.

-أن يكون مجازا عرفيّا يلائم معناه الشّائع السّياق والمقام من جهة وأن يجوز في السّياق والمقام نفسهما ملاءمته لمعنى آخر. وهذا ما يجسّم الفرق بين المعنى المجازيّ الشّائع الأصليّ والمعنى المجازيّ الممكن أو الفرعيّ.

(1106) أسلفنا أنّ مجازيّته ليست ضروريّة.

(1107) إمكان الاختلاف في تحديد هؤلاء البنّائين أفرادا يعود بنا إلى تعدّد المعنى الوضعيّ النّاتج عن الاتّساع المعجمي للكلمة متمثّلا في دلالتها على مفرد ونوع، وقد تبسّطنا في ضرب التعدّد هذا في الباب الأوّل الخاصّ بالمعنى الوضعيّ.

(1108) L'implicite, pp-273/274.

(1109) مفتاح العلوم ص338.

فمن ذلك قول الله تعالى: "وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ" (الرّحمان7/55). فقد ذهب كثير من المفسّرين إلى المعنى العرفيّ الشّائع للميزان وهو العدل[1110]. وأشار بعضهم إلى معنى آخر ممكن وهو القرآن[1111]. وهذا التّفسير منطقيّ للعلاقة الوثيقة في التصوّر الدينيّ بين قيمة العدل من جهة والقرآن باعتباره محقّقا لها من جهة أخرى.

2-حضور أكثر من معنى مجازيّ ممكن في المقام العامّ:

إن حضور عدد محدود من المعاني المجازيّة الممكنة في المقام العامّ مردّه معرفتنا بطبيعة الأشياء وعلاقاتها في الكون. وهو حضور غالبا ما يتجسّم في صنفين من المجاز. أوّلهما في بعض أصناف المجاز البرغماتيّ حيث لا يمكن الجواز إلى المعنى المجازيّ الخفيّ دون اعتماد بعض المعارف المتعلّقة بالمقام العامّ. وثانيهما عند البحث في أوجه الشّبه الممكنة بين عنصرين أو أكثر من عناصر الكون أي إنّه حضور يتجسّم من ضروب المجاز في التّشبيه أو الاستعارة.

** فمن الصّنف الأوّل نعود إلى المثال الّذي ذكره سبربر وولسون:

أ-هل تريد بعض القهوة؟

ب-القهوة تُسهرني[1112].

فقد أسلفنا أنّ الإجابة لا يمكن أن تخرج وفق المقام العامّ عن إمكانين: أريد القهوة او لا أريد القهوة. غير أنّ معرفة المقام الخاصّ قد سمحت بتحديد أحدهما كما مضى. فإذا جُهل المقام الخصا كان القول قابلا الدّلالة على المعنيين الممكنين وفق المقام العامّ.

* ومن الصّنف الثّاني نذكر التّشبيه في القول: "النّحو كالملح". فخصائص الملح[1113] كثيرة غير أنّ ما قد ينطبق منها على النّحو اثنان فحسب: أوّلهما الصّلاح باستعمالهما والفساد بإهمالهما، فيكون إصلاح النّحو للكلام كإصلاح الملح للطعام وثانيهما أنّ الكثير من النّحو مفسد والقليل منه مفيد شأن الكثير من الملح يفسد الطعام في حين أنّ القليل يصلحه[1114].

ومن الصّنف الأول ذاته نذكر الاستعارة الواردة في قول الشّاعر في مقام غزل: "يَا مضنْ حَوَى وَرْدَ الرِّيَاضِ بِخَدِّهِ"، فلا يمكن أن تحضر من عناصر ورد الرّياض الممكنة في مقام الغزل الخاصّ إلاّ اللون أو الرّائحة أو النّعومة.

[1110] جامع البيان ج11 ص576 – مجمع البيان ج9/10 ص300 – مفاتيح الغيب مج15 ج 29 ص91.

[1111] الجامع ج17 ص154.

[1112] La Pertinence, p-59.

[1113] عند بحث أوجه الشّبه بين شيئين نقف عند خصائص العنصرين الماصدقيّة والالتزاميّة. فلئن كان الأسد يتّصف في ذاته بالقوة البدنيّة (بمقارنته مع كثير من الحيوانات) فإنّ الحمار لا يتّصف في ذاته بالبلادة بل في معناه الالتزاميّ الاجتماعيّ.

[1114] محاولة الجرجاني والسّكّاكي قصر الشّبه بين الملح والنّحو على ضرورتهما وصلاح الطّعام بالأوّل والكلام بالثّاني من جهة ونعت الجرجاني القائلين بوجه الشّبه الثّاني (صلاح القلّة وفساد الكثرة منهما) بالمحرّفين (أسرار البلاغة ص65) ووصف السّكاكي إيّاهم بـ"المتعنّتين" من جهة أخرى (مفتاح العلوم ص340) إنّما هو محاولة لنفي حكم سلبيّ على النّحو. ومردّ الاختلاف بين الجرجاني والسّكاكي من ناحية ومن يسمانهم بالمحرّفين وبالمتعنتين من ناحية أخرى تعدّد معنيي "الكثرة" و"القلة" وهما من المفاهيم المجرّدة والذّاتية والمتّسعة.

وإحالة المقام العامّ على أكثر من معنى مجازيّ يظهر في القرآن في قول الله تعالى على لسان زكريّا: "...رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا..." (مريم4/19). ففي هذا الكلام مجاز إذ استعير الاشتعال للشّيب و"شبّه الشّيب بشواظ النّار"[1115]. ولا يمكن أن يجمع بين الشّيب والنّار إلاّ أمران "بياضه وإنارته" من جهة و"انتشاره في الشّعر وفشوّه فيه"[1116] من جهة أخرى.

غير أنّ الاستناد إلى المقام العامّ لا يمكّن من القطع بعدد المعاني المجازيّة الممكنة في القرآن إذ هذه المعاني تظلّ رهينة تطوّر المعارف البشريّة بخصائص الأشياء فمعرفتنا بأشياء الكون نسبيّة متحوّلة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار عنصر الاتّساع الزّماني الّذي أسلفناه من جهة ومعرفة الله المطلقة بأشياء الكون من جهة أخرى زاد إمكان تعدّد المعنى المذكور إذ يغدو ممتدّا في الزّمان. فمن ذلك مثلا أنّ جلّ المفسّرين "القدماء" وبعض المحدثين اقتصروا على أوجه شبه ثلاثة بين القمر والعرجون القديم في قول الله تعالى: "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حتَّى عادَ كَالْعُرْجُون الْقَدِيم" (يس 39/36). وعناصر الشّبه هذه هي الدقّة والتقوس والاصفرار[1117]. أمّا بعض المحدثين فقد أضافوا وجه شبه رابعا هو اليبس الّذي يميّز القمر والعرجون القديم[1118] وهو وجه شبه ما كان له أن يكون لولا بلوغ الإنسان سطح القمر واكتشافه غياب الخضرة من سطحه.

على أنّ من حالات دلالة المقام العامّ على أكثر من معنى مجازيّ ممكن ما اختصّ بالاستعارة وتصنيفاتها. ومفاده أنّ بعض الاستعارات التي "تسمّي باسم صورة متحقّقة صورة... وهميّة محضة... مشابهة لها"[1119] توسم بالاستعارات التّخييلية. ولا يهمّنا في هذا المقام تصنيفها بل إمكان دلالة بعضها –إضافة إلى المعنى التّخييليّ- على معنى آخر تحقيقيّ. وهذه الثّنائيّة الممكنة مشروطة بأن يكون كلا المعنيين ملائما للمقام العامّ، الأوّل بتصريح الاستعارة أنّه صورة لمقام عامّ مفترض تربطه بمقامنا العامّ صلات شبه والثّاني بإمكان تلاؤمه مع سمات المقام العامّ القائمة. وقد وسمم السّكّاكي هذا الصّنف من المجاز بـ"الاستعارة المصرّح بها المحتملة للتحقيق والتّخييل"[1120] وشرطها: "أن يكون المشبّه به صالح الحمل على ما له تحقّق من وجه وعلى ما لا تحقّق له وجه آخر"[1121].

وصورة إمكان التعدّد المذكورة واردة في تفسير قول الله تعالى: "...فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْف بِمَا كانُوا يَصْنَعُونَ" (النّحل 112/16). فقد اعتبر بعض المفسّرين الاستعارة تخييليّة على أنّ السّكاكي يقول: "يحتمل عندي أن يحمل على

(1115) الكشّاف ج2 ص 405.

(1116) الكشاف ج2 ص405. وأخذ عنه حرفيا الرّازي في مفاتيح الغيب مج11 ج21 ص182، وأبو حيّان في النهر الماذ ج1 ص377.

(1117) انظر مثلا: مجمع البيان ج8/7 ص663 – النّهر المادّ ج2 ص786 –التّحرير والتّنوير ج23 ص23.

(1118) مصطفى محمود: القرآن، محاولة لفهم عصري، بيروت 1973، ص71.

(1119) مفتاح العلوم ص376.

(1120) السّابق ص377.

(1121) السّابق. الصفحة نفسها.

التّحقيق، وهو أن يستعار لما يلبسه الإنسان عند جوعه من انتقاع اللون ورثاثة الهيئة"[1122]. وهذا ما يثبته الرّازي مقرّرا أنّ "لباس الجوع والخوف هو ما "ظهر عليهم من الضّمور وشحوب اللون ونكهة البدن وتغير الحال وكسوف البال"[1123].

3-حضور أكثر من معنى مجازيّ ممكن في المقام الخاصّ:

قد يكون منطلق اللالتباس حضور أكثر من معنى مجازيّ ممكن في المقام الخاصّ. ومثال ذلك أنّ قول الله تعالى: "أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ..." (الإسراء 78/17) قد فُسّر على المجاز مفيدا صلاتين هما صلاة الفجر وصلاة الصّبح. ولا يجوز سواهما بمعرفة المقام الخاصّ.

4- حضور أكثر من معنى مجازيّ ممكن في السّياق:

كان هذا الحضور في القرآن من صنف الإحالة المباشرة أو غير المباشرة وهذا يظهر في قول الله تعالى: "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لهُ أَضْعَافًا كَثِيرةً..." (البقرة 245/2). فقد ورد هذا القول في سياق الحديث عن الجهاد إذ سُبق بقول الله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ الله مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ- وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" (البقرة 243/2-244). وهو من جهة أخرى قول يحيل على مجاز مماثل ظهر معناه الخفيّ الواحد وهو الصّدقة في قول الله تعالى: "إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ" (الحديد 18/57). وفي الآن نفسه تحيل الآية المذكورة (البقرة 245/2) على المضاعفة وهي قد وردت في سياقات متّصلة بالإنفاق في سبيل الله وبالزّكاة من جهة[1124] وبالحسنات من جهة أخرى[1125]. وانطلاقا من هذا كلّه اقتصر معنى القرض على إمكانات ثلاثة حاضرة في السّياق اثنان منها خاصّان هما "إمّا المجاهدة في نفسها وإمّا النّفقة في سبيل الله"[1126] وواحد عامّ هو "عطاء المؤمن في الدّنيا ما يرجو ثوابه في الآخرة"[1127] أو "ما سلف من صالح عمله"[1128].

ويتأكّد ظهور أكثر من معنى مجازيّ ممكن في السّياق المباشر وغير المباشر في قول الله تعالى: "ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عبْدًا مَمْلُوكًا لا يَقْدِرُ علَى شيءٍ ومَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حسَنًا فهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُون الْحَمْدُ للَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ

[1122] السّابق ص378.

[1123] مفاتيح الغيب مج10 ج20 ص 131.

[1124] "مَثَلُ الّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم فِي سبيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْع سنابِل في كُلِّ سُنْبُلَةٍ مائةُ حَبّة واللهُ يُضاعفُ لمنْ يشاءُ واللهُ واسعٌ عَلِيمٌ" (البقرة 261/2).

[1125] "إنّ اللهَ لا يَظلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّة وإنْ تكُ حسنة يُضاعفُها..." (النّساء 40/4).

[1126] الكشّاف ج1 ص 147.

[1127] النّهر المادّ ج1 ص 243.

[1128] جامع البيان ج2 ص607. يصرّح الطّبري بعلاقة الآية المذكورة ببعض عناصر السّياق إذ قال: "هذه الآية نظيرة الآية التي قال فيها تعالى ذكره: مثل الّذِين يُنْفِقُونَ..." (البقرة 261/2).

لاَ يَعْلَمُون- وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُماَ أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاَهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُو ومَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (النّحل 75/16-76). وهاتان الآيتان محاطتان بسياقين أحدهما مباشر وهو قول الله تعالى في الآية الثّالثة والسّبعين من الصّورة نفسها: "وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئًا وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ" (النحل 73/16) وثانيهما غير مباشر وهو الإحالات العديدة في القرآن الّتي تشير إلى عدم استواء الكافر والمؤمن[1129]. ولذلك ما كان للمجازين السّابقين الواردين في إطار تشبيه تمثيليّ على ضرب الاستعارة إلاّ أن يدلاّ على الله والأصنام من جهة أو على المؤمن والكافر من جهة أخرى[1130].

ونتيجة للتراكب السّياقي المذكور أمكن للمفسّرين إذ يتزامن الاستعمال المجازيّ مع الإشارة إلى عدم الاستواء تفسيرُ المجاز بمعنيين ممكنين هما ثنائيتان: "الله والأصنام" من جهة و"المؤمن والكافر" من جهة أخرى. فقد أشار الزّمخشري عند نظره في قول الله تعالى: "وما يسْتَوِي الْبَحْرَان هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ..." (فاطر 12/35) إلى "ضرب البحرين العذب والمالح مثلين للمؤمن والكافر"[1131]. ولا شكّ في أنّ منطلق هذا التّفسير السّياقات المتفرّقة الكثيرة الّتي أكّد فيها القرآن عدم استواء المؤمن والكافر، غير أنّ الزمخشري نفسه يجيز في موضع آخر من تفسير السّورة أنّ الله "ضرب البحرين مثلا... للصّنم والله عزّ وجلّ" استنادا إلى مواضع أخرى ورد فيها ذكر عدم استواء الله والأصنام[1132].

III-غياب المعنى المجازيّ في السّياق أو المقام أو إمكان تعدّد المعنى المجازيّ الخفيّ:

أسلفنا أنّ الأصل أن لا يغيب المعنى المجازيّ الخفيّ غيابا مطلقا في السّياق أو في المقام ذلك أنّ غيابه المطلق يؤدّي إلى غموض الكلام. والجرجاني مثلا يؤكّد "أنّ اطّراح ذكر المشبّه والاقتصار على اسم المشبّه به وتنزيله منزلته وإعطاءه الخلافة على المقصود إنّما يصحّ إذا تقرر الشبه بين المقصود وبين ما تستعير اسمه له وتستنيبه في الدّلالة". إذ فيما عدا ذلك يكون الكلام "ساقطا". "ومن الأمثلة البيّنة في ذلك قول أبي تمام: [الوافر]

(1129) انظر صفحة من البحث.

(1130) الآية 75: *الله والأصنام: "مثلكم إي إشراككم بالله الأوثان من سوّى بين عبد مملوك عاجز عن التّصرّف وبين حرّ مالك قد رزقه الله مالا فهو يتصرّف فيه وينفق منه كيف شاء" الكشّاف ج2 ص337. *المؤمن والكافر: "شبّه الكافر بالعبد المملوك... والمؤمن المخلص بمن رزقه الخيرات..." لطائف الإشارات مج3 ص309.
الآية 76: *الله والأصنام: "وهذا مثل ثان ضربه الله لنفسه ولما يفيض على عباده ويشملهم من آثار رحمته... وللأصنام... "الكشّاف ج2 ص338.
- *المؤمن والكافر: "هذا المثل أيضا للمؤمن والكافر فالكافر كالجاهل الأبكم الّذي لا يجيء منه شيء... والمؤمن على الصّراط المستقيم..." لطائف الإشارات مج3 ص310.

(1131) الكشّاف ج3 ص271.

(1132) من هذه السّياقات ما ورد بالمعنى الوضعيّ: السّجدة 18/32 – الزّمر9/39 – الحشر 20/59... ومنها ما ورد ضمن معان مجازيّة مختلفة: الرّعد 16/13 – النحل 75/16-76 –الزمر29/39....

وَكَانَ الْمَطْلُ فِي بَدْءٍ وَعَوْدٍ دُخَانًا للصَّنِيعَةِ وَهْيَ نَارُ

قد شبّه المطل بالدّخان والصّنيعة بالنّار ولكنه صرّح بذكر المشبّه وأوقع المشبّه به خبرا عنه وهو كلام مستقيم. ولو سلكت به طريقة ما يسقط فيه ذكر المشبّه فقلت مثلا "أقبستني نارا لها دخان" كان ساقطا"[1133].

الأعمّ الأغلب إذن أن يحضر معنى القول المجازيّ في السّياق والمقام واحدا أو متعدّدا. غير أنّ هذا المعنى قد لا يحضر محدّدا أي قد يغيب حضوره فتضيّقه بعض عناصر سياق المجاز ومقامه، وهذا ما نعنيه بغياب المعنى المجازيّ هنا. فإن قيل إنّ القول المجازيّ قد يكون مقطوعا عن سياقه ومقامه أكّدنا أنّ ذلك الانقطاع لا يكون مطلقا بل تظلّ بعض مقوماته السّياقية المقاميّة حاضرة بالقوة. وهذا شأن المقام العامّ الّذي لا تغيب المعرفة به غيابا مطلقا وشأن أقلّ سياق لازم لقيام علاقة المجاز وهو في أدناه علاقة نحويّة بين عنصرين.

ونحن في بحثنا عن إمكانات تعدّد المعنى المجازيّ الخفيّ في حال غياب محدّداته – من سياق ومقام خاصّ وعامّ ودلالة عرفيّة – غيابا لا يكون إلاّ نسبيّا، ننظر في مدى تضييق هذه المحدّدات للمعنى. وهو تضييق يتناسب عكسيّا مع تعدّد المعنى. فكلّما زاد هذا التّضييق قلّ إمكان تعدّد المعنى وفي مقابل ذلك كلّما قلّ ذلك التّضييق زاد إمكان تعدّد المعنى.

ولا يفوتنا هنا أن نضيف أمرا مبدئيا. فقد أسلفنا أنّ العلاقات المجازيّة الممكنة جزء من نظام اللغة ومواضعاتها، وقلنا إنّ هذه العلاقات محدودة محدّدة. وهذا في ذاته تضييق مبدئي للمعاني المجازيّة وإن غاب سياقها ومقامها أقصى غياب ممكن لهما. غير أنّه يجوز أن نشير بسرعة إلى درجات اتّساع العلاقات المجازيّة نظريّا. فقد وجدنا أنّ التّشبيه أوسعها إذ يجوز تشبيه أيّ شيء بأيّ شيء بشرط وجود ما يجمع بينهما وما يفرّق وتماثله في الاتّساع علاقة الاستدلال المميّزة للمجاز البرغماتيّ، وهي علاقة يحدّدها إمكان أن يكون قول مّا سببا لقول آخر. وأضيق هذه العلاقات تلك الّتي تحكم المجاز العقليّ والمجاز المرسل. ونعني بالتّضيّق استنادها إلى مواضعات أكثر خصوصيّة ذلك أنّ قول الله تعالى: "فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ" (الحاقّة 21/69- القارعة 7/101) احتوى على مجاز حدّد أبو عبيدة والفراء معناه بقولهما: "راضية أي مرضيّة كقولك ماء دافق أي مدفوق"[1134] وأكّد السّيوطي أنّ قول الله تعالى: "...لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ..." (هود43/11) تفيد "لا معصوم"[1135]. ومع ذلك فإنّه لا يجوز لكلّ متكلّم أن يقول: "عيشتي قابلة" أي "مقبولة". وفي نفس الإطار جاز أن يقول عنترة: "فشَكَكْتُ بِالرُّمْح الأصمّ ثيابهُ" مفيدا "شككت بالرمح الأصمّ بدنه" ولا

[1133] أسرار البلاغة ص309.

[1134] الجامع ج18 ص 270 وج20 ص166.

[1135] الاتقان ج2 ص38.

يجوز لكل متكلّم – معتمدا العلاقة ذاتها- أن يقول: "ثوبي يؤلمني" بمعنى "بدني يؤلمني".

فلهذه الأسباب كلّها بدا لنا المعنى الخفيّ في التّشبيه والاستعارة – إذ "الاستعارة... تعتمد التّشبيه أبدا"[(1136)]– والمجاز البرغماتيّ أكثر قابليّة للتعدّد من المعنى المستبدل في المجاز المرسل والمجاز العقليّ.

على أنّ هذا التّضييق المبدئي ودرجاته لا قيمة له ما لم ننظر للقول المجازيّ في سياقه ومقامه أي ما لم نبحث في مدى تضييق السّياق والمقام لمعنى القول المجازيّ وتجسّمه في مجال تعدّد المعنى.

1-تضييق المقام العامّ للمعنى المجازيّ الخفيّ:

بيّنا كيف تكون إعادة ملاءمة معنى القول مع المقام العامّ محدّدة لمعنى المجاز الخفيّ ومانعة إمكان تعدّد المعنى. أمّا إذا كان المقام العامّ مجهولا فيجوز تعدّد المعنى. وهذا شأن المجاز في باب الماورائيّات. فأنت تجد المفسّرين الّذين اتّفقوا في مجازيّة "كرسي" الله يختلفون في معناه الماصدقيّ في قول الله تعالى مثلا: "...وَسِعَ كُرْسِيَّهُ السّماوات والأرض..." (البقرة 255/2). فمنهم من اعتبر أنّ الكرسيّ هو العلم ومنهم من رآه الملك والسّلطان والقدرة[(1137)]. و"زعم بعض المتكلّمين على علم الهيئة من الإسلاميّين أنّ الكرسيّ عندهم هو الفلك الثامن وهو فلك الثّوابت الّذي فوقه الفلك التّاسع وهو الفلك الأثير ويقال له الأطلس"[(1138)].

وتجسّم ضرب الاختلاف نفسه في تفسير قول الله تعالى: "وجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" (الفجر 22/89). فقد اعتُبر اسناد المجيء إلى الله مجازا، وتعدّد معنى القول الماصدقيّ الممكن فأُسند المجيء إلى أمر الله أو إلى عذابه أو إلى جلائل آياته[(1139)].

وقد أسلفنا أنّ تصوّرنا للمقام العامّ يختلف وفق الأزمان، وأسلفنا أنّ معاني القرآن قابلة للاتّساع الزّماني بحكم معرفة باثّها المطلقة. لذلك أمكن أن تزيد المعاني المجازيّة للقول القرآني عبر الزّمان. فمن ذلك أنّ وصف الله تعالى آكل الرّبا بأنه يقوم "كَمَا يَقُومُ الّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ"[(1140)] ذو دلالات تأويليّة سلبيّة لأنّ الشيطان مستقبح مكروه، غير أنّ ما يهمّنا من القول الآن أنّ رشيد رضا يُجيز أن يكون قيام آكل الرّبا قيام مريض تلبّسته الجراثيم الّتي "يصحّ أن تكون نوعا من الجنّ"[(1141)]. وهو بذلك يزيد معاني القول معنى ممكنا آخر مردّه الاتّساع الزّماني.

(1136) أسرار البلاغة ص51.

(1137) مجمع البيان ج1 صص 629/628.

(1138) تفسير ابن كثير ج1 ص310.

(1139) البرهان ج3 ص109.

(1140) "الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِ..." (البقرة 275/2).

(1141) التّفسير والمفسّرون ج2 ص559.

2-تضييق المقام المجازيّ العرفي للمعنى المجازيّ الخفيّ:

كي يكون العرف مضيِّقا لتعدّد معاني المجاز الممكنة وجب أن يكون مقطوعا به غير أنّ من الاستعمالات ما لا يُتّفق في اعتباره عرفا، وهي استعمالات موجودة على ندرتها. ومنها الخلاف في اعتبار قول الله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ..."(المائدة 3/5) منتميا إلى ضروب الاستعمال العرفيّة مفيدا تحريم أكل الميتة أو منتميا إلى ضروب الاستعمال الفرديّة مفاده "فعل مّا... ليس يدرى ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة مسّها أو أكلها أو النّظر إليها أو بيعها والانتفاع بها"[1142].

وعند الاتّفاق في أنواع المجاز العرفيّ نجد استعمالات مختلفة لها. فمن صنوف المجاز العرفيّ ما يعتمده المتكلّمون مجازا فرديّا بتدقيق معناه أو تحويره[1143]. فأمّا التّدقيق فيخصّ المجاز العرفيّ العامّ الذي يضبط المجازُ الفرديُّ له معنى مخصوصا. ومن ذلك كلمة "نور" فهي باعتبارها مجازا عرفيّا عامّا توحي بشحنة إيجابيّة عامّة خصّصها القرآن مرّات كثيرة في معنى واحد هو الإيمان. وأمّا التّحوير فقابل لأن يشمل المجازَ العُرفيّ العامّ بإخراجه عن إطاره الالتزاميّ والمجاز الخاصّ بإخراجه عن معناه العرفيّ. فمن الخروج عن إطار المجاز العامّ أن تفيد كلمة "شيطان" معنى إيجابيّا، ومن الخروج عن المجاز الخاصّ العرفيّ اعتماد كلمة "أسد" لغير الدّالة على الشّجاع.

ومن هذا المنظور يتجسّم غياب المعنى المجازيّ العرفيّ نظريا وفق الدرجات التّالية وانطلاقا من أكثر الإمكانات تعدّدا إلى أقلّها:

أ+ المعنى المجازيّ العرفيّ عامّا كان أو خاصّا غير ملائم لسياق القول أو مقامه من جهة ولم يعتمد مجازا فرديّا من جهة أخرى. وهذا شأن استعمال كلمة "بحر" في مقام هجائيّ للدّلالة على غير الكريم وغير العالم. وهذا المقام يسمح بمعان كثيرة ممكنة تشمل كلّ ما يمكن أن يجمع بين الموصوف والبحر من صفات "سلبيّة".

ب+ المعنى المجازيّ العرفيّ عامّا كان أو خاصّا غير ملائم لسياق القول أو مقامه من جهة واعتُمد مجازا فرديّا بمعنى مختلف من جهة أخرى. ويندرج في هذا الصّنف المثال السّابق نفسه أي استعمال فرديّ لكلمة "بحر" ذاتها قد يفيد مثلا الشّخص المتناقض الّذي لا يستقرّ على رأي. فهذا المعنى الفرديّ ينقص بوجوده من إمكانات وجوه الشّبه بين الموصوف والبحر إمكانا تحقّق. لذلك صُنّف ثانيا من حيث تعدّد الإمكانات.

وصنفا الاستعمال الأوّل والثّاني غير موجودين في القرآن إذ كان المعنى العرفيّ فيه دائم الملاءمة لسياقه ومقامه. ولهذه الملاءمة لا شكّ معان تأويليّة.

(1142) المستصفى ج1 ص346.

(1143) بديهيّ أنّ المتكلّم إذا استعمل المجاز بمعناه العرفيّ الاجتماعيّ فإنّ ذاك المجاز لا يُعدّ مجازا فرديّا.

ت+ المعنى المجازيّ العرفيّ عامّ ملائم للسّياق والمقام ولم يُعتمد مجازا فرديّا. فهو لعمومه متعدّد بالقوة يحدّد إطارا معياريّا للقول دون أن يضبط له معنى مخصوصا. وهو لعدم اعتماده مجازا فرديّا لم تُدقّق بعض معانيه فتتجسّم بالفعل.

وأبرز وجوه تعدّد المعنى المجازيّ في أقوال اللغة من هذا النّوع. ذلك أنّ أصناف المجاز العرفيّ العامّة هي نظيرة الاتّساع المعجميّ باقتصارها على الإطار الالتزاميّ العامّ، فاليمين والأنهار والثّمرات ذات شحنة التزاميّة إيجابية والنّارُ المحرقة[1144] والإعصار لهما شحنة تأويليّة سلبيّة. ولا شيء يحدّد ماصدق المنظور السّلبيّ ولا الإيجابيّ. فلا عجب حينئذ أن يختلف المفسّرون في ضبط معنى "اليمين" المجازيّ. فهذه الكلمة على كثرة ورودها في القرآن لم تُعتمد مجازا فرديّا بل بقيت في إطارها الاجتماعيّ العرفيّ ذي الشحنة الإيجابيّة العامّ[1145]. وهو تعميم خصّصه المفسّرون بطرق شتّى في قول الله تعالى: "قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ" (الصافات 28/37). فاعتُبرت الكلمة دالّة على الخير وعلى الشدّة والقوّة[1146] والقدرة[1147] والنّصيحة والبركة[1148]. ولا عجب أن يختلف المفسّرون في تجسيم صورة الجنّة التي تؤول إلى الاحتراق في قول الله تعالى: "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فاحْتَرَقَتْ..." (البقرة 266/2). وهو اختلاف لم يشمل الإطار الالتزاميّ العامّ الّذي تماثل في إثبات التّحول من الإيجاب إلى السّلب[1149] بل شمل تعيين ذلك الإيجابيّ وذلك السلبيّ. فمن المفسّرين من اعتبر الآية مثلا "لمن يعمل العمال الحسنة لا يبتغي بها وجه الله فإذا جاء يوم القيامة وجدها محبطة فيتحسّر عند ذلك حسرة من كانت له جنّة"[1150] ومنهم من رأى أنّ "هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حقّ من يتبع إنفاقه بالمنّ والأذى"[1151] ومنهم من اعتبره مثلا لمن كان له مال غير أنّه أنفقه في الباطل، فيكون مصيره التّحسر والنّدم[1152].

ويزيد إمكان تعدّد المعنى إذا ما كان المجاز العرفيّ عامّا لكن مختلفا في إطاره الالتزاميّ نفسه. وهذا ما تجسّم عند تفسير قول الله تعالى: "انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً..." (التوبة 41/9). فقد أشار الزّركشي إلى معان كثيرة ممكنة للخفاف شأن

(1144) وفنا النّار بالـ"محرقة لتمييزها من النّار التي تكون للتّدفئة والّتي قد تحمل دلالة التزاميّة إيجابية.

(1145) ذكرت اليمين في القرآن محمّلة بشحنة إيجابية مرات كثيرة. انظر مثلا: الواقعة 27/56 –الحديد 12/57 –الحاقّة 19/69 – المدثر 39/74 – الانشقاق 7/84 – البلد 18/90...

(1146) النهر المادّ ج2 ص799.

(1147) جامع البيان ج10 ص481.

(1148) مجمّع البيان ج8/7 ص689.

(1149) لئن كانت "إيجابيّة" الجنّة والثّمرات معروفة فإنّ الرّازي يؤكّد إيجابيّة النّخيل والأعناب" لأنّهما شرف الفواكه ولأنّهما أحسن الفواكه مناظر حين تكون باقية على أشجارها" (مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص63) وإيجابيّة الأنهار إذ هي "سبب لزيادة الحسن في هذه الجنّة" (السّابق ص64).

(1150) الكشّاف ج1 ص161.

(1151) مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص63.

(1152) لطائف الإشارات ج1 ص217.

الشّباب والعزّاب والنّشاط والأصحّاء، وأشار إلى معان ممكنة للثّقال شأن الشّيوخ والمتأهّلين وغير النّشاط والمرضى[1153]. والظّاهرُ مبدئيّا أنّ الخفّة – في علاقتها بالجهاد- أقرب إلى معنى الالتزام الإيجابيّ، غير أنّ الزّركشي يفسّر الخفاف والثّقال تفسيرا آخر، فإذا الخفاف هم الفقراء والثّقال هم الأغنياء والثّقل من هذا المنظور هو الأقرب إلى الالتزام الإيجابيّ. ونرى أنّ سبب تردّد معنيي الخفّة والثّقل بين معنى الالتزام الإيجابيّ ومعنى الالتزام السّلبيّ انتماء الكلمتين إلى الكلمات المجرّدة الذّاتية من جهة والمسترسلة من جهة ثانية.

ث+ المعنى المجازيّ العرفيّ عامّ ملائم للسّياق والمقام واعتُمد مجازا فرديّا. فهو لعمومه متعدّد بالقوة يحدّد إطارا معياريّا للقول دون أن يضبط له معنى مخصوصا، وهو لوروده مجازا فرديّا يحقق واحدة من إمكانيّتين:

ث1 –أن يكون مجازا فرديّا متلائما مع السّياق والمقام. فيكون واحد من معانيه الممكنة مضبوطا يفيده القول دون أن يقتصر عليه إذ يقبل الدّلالة على معان ممكنة أخرى.

وهذا هو الوجه الشّائع في القرآن حيث يتكرّر عدد كبير من أنواع المجاز العرفيّ العامّة الّتي اعتمدت مجازا فرديّا دون أن تقتصر على ذاك الاعتماد. فقد أسلفنا أنّ القرآن اعتمد "النّور" مجازا فرديّا يفيد الإسلام وقد أثبت السّياق ذلك، غير أنّ استعمال النّور في القرآن لم يكن فحسب بمعنى المجاز الفرديّ هذا بل ورد بالمعنى المجازيّ العرفي العامّ ذي المعنى الالتزاميّ الإيجابيّ. فقد دلّ النّور في قول الله تعالى: "...وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ..." (الأنعام 122/6) على المجاز الفرديّ أي: "الإيمان". وأمكن أن يدلّ على معان أخرى شأن العلم والحكمة والقرآن[1154].

ونجد الظّاهرة نفسها في الآية عينها في قول الله تعالى: "أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ..." (الأنعام 122/6). ذلك أنّ الموت والحياة قد اعتمدا مجازا فرديًّا يفيد الكفر والإيمان في آيات كثيرة منها: "...وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ..." (الرّوم 19/30)[1155]. غير أنّ الكلمتين نفسيهما لا تقتصران على ذلك المعنى الفرديّ في آية الأنعام المذكورة فلئن أثبت الطّبرسي والتّهانوي مثلا المعنى الفردي: "أي كافرا فأحييناه بأن هديناه إلى الإيمان"[1156] فإنّ الجرجاني ذهب إلى معنى آخر ممكن واعتبر أنّ الحياة تفيد "العلم والهدى والحكمة"[1157].

[1153] البرهان ج2 ص151.
[1154] مجمع البيان ج4/3 ص555.
[1155] انظر ص   من البحث.
[1156] مجمع البيان ج4/3 ص555 –كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص965.
[1157] أسرار البلاغة ص343.

ث2- أن يكون مجازا فرديّا غير متلائم مع السّياق والمقام فلا يدلّ على معناه باعتباره مجازا فرديّا ويكون شأنه شأن القول الّذي لم يعتمد مجازا فرديّا. وبذلك فهو يلتحق بالصّنف الثّالث "ث" وقد وقفنا عنده.

ج+ المعنى المجازيّ العرفيّ مشترك يجوّز السّياق أو المقام أكثر من معنى ممكن له:

عرضنا لكلمة "يد" ضمن المجاز العرفيّ المشترك، وأشرنا إلى أنّها تفيد معاني مختلفة منها: النّعمة والقدرة والعون[1158]. وقد تحقّق منهما معنيان ممكنان عند تفسير قول الله تعالى: "...يدُ اللهِ فوْق أَيْدِيهمْ..." (الفتح 10/48) هما أنّ "قوّة الله في نصرة نبيّه صلى الله عليه وسلّم فوق نصرتهم إيّاه" وأنّ "نعمة الله عليهم بنبيّه صلّى الله عليه وسلّم فوق أيديهم بالطّاعة والمبايعة..."[1159].

3-تضييق المقام الخاصّ للمعنى المجازيّ الخفيّ:

ذهب بعض المفسّرين إلى اعتبار كلمة "مرض" في وصف الله تعالى للمنافقين – قائلا: "في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ..." (البقرة 10/2) – واردة على المجاز. واعتبروها دالّة على ما في قلوب المنافقين "من سوء الاعتقاد والكفر"[1160]. وتحديد معنى المرض المجازيّ مردّه تحديد المقام الخاصّ لصفات المنافقين. ذلك أنّ معنى المرض المجازيّ قابل لمعان كثيرة أخرى غير متلائمة مع المقام الخاصّ[1161].

4-تضييق السّياق للمعنى المجازيّ الخفيّ:

السّياق شأنه في ذلك شأن المقام قد يساهم في تضييق المعنى المجازيّ الغائب. فإذا نظرنا في قسَم الله تعالى: "وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ" (الطّور 5/52) فإنّ السّياق هو الّذي يبيّن لنا أنّ من مقسمات الله عناصر الطّبيعة (ومنها: النّجم / الضّحى / الليل/ الفجر[1162]...) أو عناصر المقام الماورائيّ (ومنها المقسمات أمرا والطّور[1163]...) لذلك فُسّر السّقف تفاسير لا تخرج عن هذه الحدود السياقية. فكان السّماء عند بعض المفسّرين[1164] وكان العرش وهو سقف الجنّة عند سواهم[1165].

تبينّا ممّا سبق أنّ تضييق المقام العامّ والمقام العرفيّ والمقام الخاصّ والسّياق لمعنى المجاز الخفيّ يتناسب عكسيّا مع تعدّد المعنى. ونحن نرى أنّ آية النّور في القرآن أحسن مثال يؤكّد تعدّد المعنى المجازيّ عند ضعف التّضييق

[1158] السّابق ص330 326 و331.

[1159] مجمع البيان ج10/9 صص 172/171.

[1160] الكشّاف ج1 ص32.

[1161] السّابق. الصفحة نفسها.

[1162] انظر على سبيل المثال: القسم بالنّجم: النجم/ 1-القسم بالضحى: الضحى 1/93 – القسم بالفجر: الفجر 1/89 – القسم بالليل: المدثر 33/74 والتكوير 17/81 والانشقاق 17/84 والليل 1/92 والضحى 2/93....

[1163] الذاريات 4/51 –الطور 1/52، وقد فسّرت المقسمات أمرا بالملائكة وفسّر الطور – فيما فسّر – بأنّه من جبال الجنّة. الجامع ج17 ص58.

[1164] الكشّاف ج4 ص33 – مجمع البيان ج10/9 ص93 – لطائف الإشارات ج6 ص 40.

[1165] النهر المادّ ج2 ص 1006.

السّياقيّ المقاميّ. وهذه الآية تقوم في جلّها على المجاز: "اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ..." (النّور 35/24). فإذا استثْنَيْنَا الجملة الأولى أي "الله نور السماوات والأرض" فإنّ سائر الآية قول وارد على المجاز ضرورة، وهو مجاز لم يختلف المفسّرون في وجوده لا فحسب لتصريح سياق الآية بأنّها تمثيل بل لأنّها لا تتلاءم مع المقام.

والمجاز الوارد في هذه الآية مفتقر إلى تضييق المقام العامّ لأنّه يحيل على مقام ماورائيّ أسلفنا الجهل به وعدم القدرة على القطع بخصائصه، وهو مفتقر – في حدود علمنا- إلى تضييق المقام الخاصّ إذ لم نجد خبرا منقولا يفسّر مجازات الآية. أمّا المقام العرفيّ والسّياق فلم يضيّقا المجازات المذكورة إلاّ تضييقا جزئيّا حدّد الإطار الالتزاميّ العامّ للآية بأنه إطار إيجابيّ. فبقطع النّظر عن منطق سياق القرآن الّذي لا يسمح بأن يكون الإخبار عن الله سلبيّا فإنّ السّياق القرآني نفسه يعرض للزّيتون مقسما به ممّا يضفي عليه بعدا إيجابيّا[1166]، والمقامُ العرفيّ يؤكّد هذا البعد الإيجابيّ بالنسبة إلى كلمة: "نور". على أنّه يعسر اعتبار البعد الإيجابيّ تضييقا وإذا اعتبرناه كذلك أكّدنا أنّه تضييق عامّ يحافظ على اتّساع المعنى المجازيّ وكثرة إمكاناته. وهي كثرة نظريّة حقّقها المفسّرون عند نظرهم في بعض عناصر هذه الآية فمنهم من فسّرها تفسيرا مفردا ومنهم من فسّرها تفسيرا نوعيّا ومنهم من ربطها بمذهبه السّياسيّ أو فلسفته الفكريّة. ونحن سنعرض بعض هذه المعاني الممكنة دون بيان توليف المفسّرين لها لنكشف عن اتّساع المعاني المجازيّة الممكنة:

- المشكاة: صدر النبي محمد أو إبراهيم أو عبد المطّلب أو نفس المؤمن أو لسان المؤمن أو الرّوح الحسّاس أو العقل الهيولى.
- الزجاجة: قلب محمد أو إسماعيل أو عبد الله أو صدر عليّ أو صدر المؤمن أو القوّة الخيالية أو أمكنة الانتقال القويّة.
- المصباح: موضع النبوّة أو محمّد أو العلم (في صدر النبيّ) أو الإيمان والقرآن أو القوة العقليّة أو المعرفة.
- لا شرقية ولا غربيّة: لا يهوديّة ولا نصرانيّة أو مكيّة (لأنّ مكّة وسط الدنيا) أو روحانيّة.
- الشجرة المباركة الزّيتونة: شجرة النبوّة وهي إبراهيم أو الإخلاص لله وحده أو شجرة الوحي أو القوّة الفكريّة أو أمكنة الانتقال الضّعيفة أو إلهامات الملائكة.

[1166] "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ" (التين 1/95).

- يكاد زيتها يضيء...: يكاد نور محمد يبين للناس ولو لم يتكلّم به أو تكاد محاسن محمّد تظهر قبل أن يوحى إليه أو يكاد العالم من آل محمد يتكلّم بالعلم قبل أن يسأل أو يكاد حجج القرآن تتّضح وإن لم تقرأ أو القوّة القدسيّة النبويّة.
- نور على نور: نبيّ من نسل نبيّ أو إمام في أثر إمام أو القرآن نور مع سائل الأدلّة قبله فازدادوا به نورا على نور[1167].

خاتمة القسم الأوّل

عرضنا في هذا القسم لأهمّ أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ في اللغة واستندنا في جلّ الأحيان إلى مدوّنتنا الأساسيّة القرآن قولا وتفاسيره معانيَ. أثبتنا أنّ أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ تختلف وفق حضور المعنى في السّياق والمقام أو غيابه.

*أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ عند حضور المعنى في السّياق:

هما أسّان:

-وجود أكثر من سياق قابل لأن يكون مفسّرا للقول والاختلاف في السّياق المفيد منهما، ويمكن أن نسم هذا التعدّد بالانتشاريّ.

-الاتّفاق في السّياق المفيد والاختلاف في معناه، أي تعدّدُ معنى السّياق المفسِّر. وهو تعدّد بنفس أسس تعدّد معنى القول، إذ أسلبنا أننا لا نميّز بين السّياق والقول نوعا بل منظورا[1168]. ويمكن أن نسم هذا التعدّد بالموضعيّ.

[1167] انظر على سبيل المثال: مجمع البيان ج7/8 صص 225/226 ومفاتيح الغيب مج 12 ج23 صص صص 232/238.

[1168] ص كذا من البحث.

ولا يتميّز القول القرآني في هذا المستوى عن سائر الأقوال إلاّ في طوله أي في ضرب من الامتداد السّياقي جعله في كثير من الأحيان قابلا لأن يفسّر بعضه بعضا. غير أنّ طول السّياق نفسَه أدّى إلى ارتخاء العلاقات السّياقية بين الأقوال فساهم في تحقّق التعدّد لا سيما "الانتشاريّ" منه.

*أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ عند غياب المعنى في السّياق:

إنّ السّياق حاضر بالفعل في كلّ قول. وأسلفنا أنّ القول المدروس مع سياقه معنى ماصدقيّ لذلك القول إذ الكلمةُ الصّفة ما صدقُها الكلمة الموصوفة. ولذلك اعتبرنا "جاء الولد الصغير" مثلا معنى ماصدقيّا لكلمة "الولد" حاضرا في السّياق. وهذا الحضور ليس سوى نتيجة طبيعيّة لتعلّق الكلم بعضه ببعض وفق علاقات نحويّة.

ولا تُناقض إشارتنا إلى إمكان غياب المعنى الماصدقيّ من السّياق هذه البداهة اللغويّة. ذلك أنّنا نعني بهذا الغياب الغيابَ التّعييني لا الغيابَ التّخصيصي. ففرقُ بين قولك: "جاء الولد. فقبّلته" حيث يعوّض الضمير الولد ماصدقيّا وقولك: "جاء الولد الصّغير" حيث لا يعوّض المفسِّر –أي جاء الولد الصغير- المفسَّر بل يحدّد فحسب بعض خصائصه ويسكت عن بعض الخصائص الأخرى، إذ الولد ليس صغيرا جائيا فحسب. وهذا الغياب التّعيينيّ مفيد لأنّه يثبت خاصّة أساسيّة للقول نعتبرها من أسس تعدّد المعنى الهامّة وهي أنّ كلّ قول قابل لتخصيص لا نهائيّ. وليس مبحث الاتّساع التّركيبي في العمل سوى تجسيم ممكن لقيام القول على النّقصان السّياقي اللازم. وصفة اللزوم هنا لا تصدق إلاّ إذا كانت الألف واللام في القول جنسية، ذلك أن التّقرير بأنّ "النّقصان السّياقيّ" ضرورة في القول لا يعني أنّه يطال جميع عناصر القول. فهذا النّقصان بمثابة العبء الّذي يتخلّص منه كلّ عنصر من عناصر القول ملقيا به على عنصر آخر، ولا يتحقّق التخلّص من العبء إلاّ بالتّعيين أي بالمرور من مفسّر إلى مفسّر إلى آخر ضمن سلسلة ما أن تتوقّف حتى يبدأ النّقص، أليس "لكلّ شيء إذا ما تمّ نقصان؟". فما دمنا ضمن السلسلة العلاميّة التّعيينيّة فإنّنا نكون إزاء حضور للمعنى الماصدقيّ في السّياق، وما أن تتوقّف تلك السلسلة – وهو توقّف لازم بعمل الزّمان والفناء – حتّى يغيب المعنى الماصدقيّ من السّياق فتبدأ رحلة الاحتمالات والإمكانات.

فإن قيل إنّ المقولات الكليّة تتجاوز هذا النّقصان اللازم لأنّ مفسّرها الأخير الافتراضيّ[1169] لا يقبل التّخصيص لشموله عناصر المقولة كلّها قلنا إنّ هذا المفسّر الأخير وإن تجاوز النّقص السّياقيّ التّخصيصيّ اللازم فإنّه غير قادر على تجاوز النّقص الجوهريّ فبه أي ضبابيّة المقولة لا سيّما المسترسلة والمجرّدة والذّاتية. وهي ضبابيّة مردّها أنّ القول لا يحيل إلاّ على القول مدّعيا أنّه يحيل على

[1169]Langages n-58, p-37.

الواقع، وأنّ التّخاطب يقوم على تصديق هذا الادّعاء. وليس التّمييز البيرسي بين الموضوع الدّيناميّ والموضوع المباشر ولا التّمييز المنطقيّ بين المفهوم والماصدق سوى إقرار بوجود اختلاف جوهري بين موضوعين يُفترض أحدهما إحالة على الآخر للإبقاء على وهم التّواصل الهشّ.

* أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ عند حضور المعنى في المقام أو غيابه:

عرّفنا المقام بأنّه الإطار العامّ للقول الّذي يشمل زمان القول ومكانه وهويّة الباثّ وهويّة المتقبّل وعلاقتهما بعضهما ببعض وكلّ ما يعرفه الباثّ والمتقبّل أحدهما عن الآخر. وفصّلنا المقام إلى عامّ وخاصّ. فأمّا المقام العامّ فيشمل العناصر المحيطة بكلّ قول من الأقوال في عالمنا الممكن مثل كون المتكلّمين بشرا بجميع صفات البشر شأن كونهم يعتمدون لغة مقطّعة وكونهم يتنفّسون ويموتون إلخ... وأمّا المقام الخاصّ فيشمل العناصر المحيطة بقول من الأقوال مخصوص أو مجموعة من الأقوال مضبوطة. ولا شكّ في أنّ كلاًّ من المقام العامّ والمقام الخاصّ من العناصر اللازمة لتحديد المعنى لا في ذاتهما بل في علاقتهما بـمـ القول أي باعتبارهما معرفة من معارف المتقبّل تمكّنه من تبيّن معنى القول.

ومن هذا المنظور فحسب يمكن الحديث عن حضور للمعنى في المقام أو غياب إذ المقام في ذاته حاضر بالقوّة في كل قول. وليس الوقوف عند حضور معرفة المتقبّل بالمقام أو غيابها مناقضا لما أسلفناه من عدم اهتمامنا بالمعنى الحاصل نتيجة خطإ المتقبّل، ذلك أنّنا اتّفقنا على اعتماد مفهوم المتقبّل المثاليّ المفترض على علاّته.

ويؤدّي غياب المعنى من المقام عامّا كان أو خاصّا إلى التّماهي بين المعنى المفهوميّ والمعنى الالتزاميّ من جهة والمعنى الماصدقيّ من جهة أخرى. ونحن لا نعتبر المعنى حاضرا في المقام العامّ إلاّ إذا أثبت ذلك المقام للقول مجموعة معنويّة عناصرها محدودة. فإذا تألّفت تلك المجموعة من عنصر واحد غاب إمكان تعدّد المعنى أمّا إذا تألّفت المجموعة من أكثر من عنصر فإنّ تعدّد المعنى ينحصر في إمكان دلالة المعنى على أحد عناصر المجموعة. فالقول "كائن حيّ" في قولك مثلا: "هذا كائن حيّ" لا يمكن أن يفيد مبدئيّا سوى إنسان أو حيوان أو نبات.

غير أنّ من أهمّ مشاكل المعرفة بالمقام العامّ أنّها معرفة متحوّلة، فكم مقامٍ عامّ غاب وأصبح بفضل تطوّر معرفة الإنسان مقاما خاصّا. وكم مجموعة مضبوطة تغيّر عدد عناصرها، على أنّ اختلاف المعرفة بالمقام العامّ هذه ليست خطأ فرديّا بل "خطل" جماعيّا في زمان مّا. وهذا يفرض ضرورة تحديد زمان القول لتمييز المقام العامّ عند الباثّ من المقام الخاصّ عنده. وهذا التّحديد لازم لفهم المعنى إلاّ معنى القرآن إذ القول الإلهيّ قابل لتحويل كلّ مقام بشريّ خاصّ متحقّق إلى مقام مطلق عامّ مفترض. فلئن كان مدى تعدّد معنى القول البشريّ قابلا للضّبط

وفق زمان القول، فإنّ مدى تعدّد القول الإلهي مطلق. وهذا وجه من وجوه ما وسمناه في البحث بالاتّساع الزّماني وهو مفهوم أساسيّ مميّز للقرآن.

وقد أسلفنا أنّ تأثير كلّ من المقام العامّ والخاصّ في تحديد المعنى لا يتجسّم إلاّ من خلال معرفة مستعملي اللغة بهما. لذا يمكننا أن نقرّر أنّ التعدّد النّاتج عن حضور أكثر من معنى في المقام الخاصّ لا يخرج عن حالين:

الأولى تتّفق فيها معرفة المتقبّلين بالمقام الخاصّ، وعندئذ يكفي أن يثبت المقام الخاصّ للقول مجموعة متألّفة من عنصر واحد حتى يغيب تعدّد المعنى ويكفي أن يُثبت ذاك المقام مجموعة تتألّف من أكثر من عنصر حتى ينحصر تعدّد المعنى في إمكان دلالة المعنى على أحد عناصر المجموعة. وهذا شأن القول: "ختن زيد ابنه" الّذي يفترض معرفة مقاميّة بابن زيد للقطع بمعنى واحد للقول وهذا شأن القول: "ختن زيد أبناءه الثلاثة" الّذي يحدّ تعدّد معناه في إمكانات ثلاثة.

أمّا الحال الثّانية فحال اختلاف المتقبّلين في المعرفة بالمقام الخاصّ، فإن أمكن لأحدهم إثبات مقام خاصّ مّا للقول ونفي المقامات الأخرى – أي إن أمكنه إثبات خطإ أحد المتقبّلين –فإنّ تعدّد المعنى ينتفي. أمّا إذا حضرت أكثر من معرفة بالمقام الخاصّ دون إمكان القطع بإحداها فإن المعنى يتعدّد. ولا شكّ اعتباريّا في أنّ إحدى المعرفتين بالمقام الخاصّ صادقة والأخرى كاذبة غير أنّ عدم إمكان تحقيق الصّادقة من الكاذبة يجعل حضور أكثر من معرفة ممكنة بالمقام الخاصّ مماثلة لما وسمناه في البحث بغياب المعنى في المقام الخاصّ المفيد.

وأسس تعدّد المعنى الحاضر في أكثر من مقام خاصّ ممكن أي أسس تعدّد المعنى الغائب في المقام الخاصّ هي أسس القول الكاذب الّذي لا يمكن تحقيق كذبه. وللوقوف عند هذه الأسس يجب التّمييز بين صنفي المعرفة بالمقام الخاصّ. فهي معرفة تكون إمّا بالشّهود أو بالسّماع، ونعني بالشّهود اتّصال الحواسّ مباشرة ببعض عناصر المقام الخاصّ وبالسّماع اتّصال المتقبّل بقول عن عناصر المقام الخاصّ منقول. ولمّا كان السّماع من حواسّ المتقبّل فإنّه يكون ضربا من الشّهود بالواسطة. ومنطلق تعدّد المعرفة بالمقام عند شهوده مباشرة هو خداع الحواسّ، أمّا منطلق تعدّد المعرفة بالمقام عند سماعه- إن من المتقبّل النّاقل الأوّل أو من المنقول إليه- فهو تعدّد معنى القول النّاقل لذلك المقام. فكلّما كان القول ناقل المقام قابلا لتعدّد المعنى كان مولّدا تعدّد معنى ممكنا للقول المفسّر به.

ولئن وقفنا في هذا المستوى عند كذب القول أسّا لتعدّد المعرفة بالمقام الخاصّ فإنّ لذب النّاقل دورا في إنشاء التعدّد الممكن. وهو كذب قد يكون من صفات النّاقل الشّائعة وقد يكون اختيارا مراعيا إحدى مصالحه. ولئن راعى جامعو الأحاديث النبويّة ضرب الكذب الأوّل فإنّهم لم يقفوا كثيرا عند الضّرب

الثّاني. وهذا ما يحملنا على التّقرير بأنّه كلّما كان المقام الخاصّ المنقول موضوعا لمصالح مختلفة زاد إمكان الكذب فيه[1170].

والحاصل أنّ معرفتنا بالمقام – وهو العنصر المحدّد لمعنى القول الماصدقيّ- هي معرفة نسبيّة، وذلك سواء أكان المقام عامّا أم خاصّا. وهذه المعرفة النسبيّة تبيّن أنّ الاختلاف في المعنى الماصدقيّ ليس سوى اختلاف في قيمتي الصّدق أو الكذب تسندان لعلاقة تماثل (identité) بين عنصرين. فالقول المفسّر لـ"جاء الولد" يمكن أن يكون "قدم زيد" قولا صادقا "قدم زيد" وقبول هذا التّفسير وحده يعني أنّ المتقبّل يعتبر ـ"جاء الولد=قدم زيد" قولا صادقا وأنّه يعتبر سائر التّماثلات الأخرى كاذبة. وفي حال وجود تفسير آخر لـ"جاء الولد" هو "قدم عمرو"، فإن القول "جاء الولد = قدم عمرو" يصبح صادقا. ولا ينفي صدق إحدى التّماثلات بالضّرورة صدق الأخرى إلاّ بافتراض الصّدقين في لحظة زمانيّة واحدة، فقيام اللغة على الامتداد في الزّمان يمنع وجود معنيين ماصدقيّين في لحظة واحدة. وقد يبدو ظاهريا أنّ علاقة التّماثل التي ذكرناها قريبة من مفهوم الأقوال التّحليلية حيث تكون عناصر القول صادقة بمعناها وحده، على أنّ هذا المنظور التّحليلي يمنعه دور المقام في تحديد معاني القول الماصدقيّة. فتحديد صدق التّماثل من كذبه يكون بتحديد معنى عناصره بعرضها على المقام وبعبارة أخرى فإنّ التّماثل المذكور ليس ما قبليّا (à priori). لكنّه تماثل لكنّه تماثل يختلف وفق المقام فيغدو بذلك نظيرا للاستدلال (inférence) ويكون تحديد المعنى كالتّالي: إذا قيل اللفظ "أ" في مقام مّا فإنّه قد يفيد المعنى الماصدقيّ "أ'".

ومن هنا نتبيّن أنّ من أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ للقول الواحد غياب المعرفة المشتركة بالمقام عامّا كان أو خاصّا. وقد يظهر أنّ من التعدّد ما لا علاقة له بمعرفة المقام إذ يستند إلى دلالة القول بالوضع على أكثر من معنى واحد أي يستند إلى الاشتراك متجسّما في الكلمات أو في التّراكيب أو في المعاني النحويّة، غير أنّ هذه المعاني قائمة بالقوّة خارج القول ويظلّ المقام هو العنصر الّذي يحدّد من تلك المعاني الوضعيّة بعضها الّتي قد يفيدها القول.

[1170] هذه المصالح قابلة لأن تكون مجالا لبحث يهتمّ بدورها في تعدّد المعنى، فمن ذلك على سبيل الذّكر أنّ المفسّرين اختلفوا في تفسير آية المواريث (النساء 11/4) بين مُعتبر أنّها لا تشمل الأنبياء – استنادا إلى مقام خاص هو قول الرّسول: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة" – وبين قادح في المقام الخاصّ المذكور وراء أنّ الأنبياء يورّثون (مفاتيح الغيب مج5 ج9 ص217).

القسم الثّاني: أسس تعدّد المعنى التّأويليّ في اللغة من خلال تفاسير القرآن

لا يخرج معنى القول اللغويّ عن كونه ماصدقيّا أو تأويليّا[1171]، وقد عمد هذا البحث إلى صفتين أخريين للمعنى هما المفهوميّ والالتزاميّ، لكنّ المعنيين المفهوميّ والالتزاميّ ليسا من معاني القول المستقلّة، فنحن لا نتحدّث عن الالتزام والمفهوم إلاّ باعتبارهما من مكوّنات المعنيين الماصدقيّ والتأويلي. فهما – أي الالتزام والمفهوم- داخل القول معنيان ماصدقيّان، وبذلك لا يختلفان عن المعنى الماصدقيّ ولا ينضافان إليه وهما خارج القول المدروس معنيان للمعجم موجودان بالقوّة، وبذلك لا نهتمّ بمعناهما الذّاتيّ في بحثنا أسس تعدّد معنى القول اللغويّ[1172]. ويمكن تفصيل هذا بأن نذكّر بما أسلفناه من أنّ المعنى المفهوميّ يماثل المعنى الماصدقيّ عند غياب سياق القول ومقامه أقصى غياب ممكن لهما وهو بذلك لا يستقلّ في القول. والمعنى المفهوميُّ عند حضور سياق القول ومقامه – أي عند حضور معنى ماصدقيّ مختلف عنه- يغيب من القول. أمّا المعنى الالتزاميّ، فإنّه يماثل المعنى الماصدقيّ المجازيّ أو يساهم في إنشائه عند استعمال القول، أو يكون معنى خارجا عن القول المستعمل موجودا بالقوّة متّصلا بكل معنى مفهوميّ.

معنى القول إذن ليس إلاّ ماصدقيّا أو تأويليّا. ولمّا عرّفنا المعنى اللّغويّ بأنّه كلّ ما يمكن أن يستنتج انطلاقا من علامة لغويّة أي كلّ ما يمكن من العلم به العلم بشيء آخر بقطع النّظر عن نتائج ذلك العلم في الواقع أو أعمال التّأثير بالقول،

(1171) لقد وجدنا الأستاذ صولة يميّز بين خمسة أصناف من دلالات الكلمة القرآنيّة هي الدّلالة المعجمية والدّلالة الحافّة والدّلالة السّياقية والدّلالة المرجعية والدّلالة الرّمزية. (الحجاج في القرآن ج1 صص 78-82). وبقطع النّظر عن أنّنا لا نرى للكلمة القرآنيّة دلالة مختلفة عن دلالة الكلمة في ضروب الاستعمال اللّغويّ جميعها فإنّنا لا نوافق الأستاذ صولة على مثل هذا التّفريع، ذلك أنّ الدّلالة المعجميّة هي المعنى المفهوميّ خارج الاستعمال وهي المعنى الماصدقيّ داخل القول وهو يوافق تقريبا الدّلالة السّياقيّة. والأمثلة الّتي يضربها الأستاذ صولة للدّلالة المعجميّة (ج1 ص78 هامش44) تفسير للكلمة في القول لذلك نعتبرها أقرب إلى المعنى المفهومي الّذي يغدو ماصدقيّا لعدم حضوره في السّياق أو المقام. أمّا ما يسمه بالدّلالة المرجعيّة فهو عنده ضربان "ضرب يعتمد أسباب النّزول فيعين مرجع الدّالّ انطلاقا من الملابسات التاريخيّة التي حفّت بنزول الآية... وضرب يعتمد أسباب النّزول فيعين مرجع الدّالّ تعيينا رمزيّا معتقد المفسّر الدّيني دون مراعاة لدلالة الكلمة السّياقيّة أو المعجميّة" (ج1 ص80). ولا يعدو الضّرب الأوّل أن يكون عندنا معنى ماصدقيّا حضر في المقام ولا يعدو الضّرب الثّاني أن يكون معنى ماصدقيّا مجازيّا وإن اختلف في مجازيّته. وهذا شأن المعنى الرّمزيّ إذ هو ضرب من المجاز. ولم تبق إلا الدّلالة الحافّة وهي ما وسمناه بالمعنى الالتزاميّ الذي يتحوّل في القول معنى ماصدقيّا.

(1172) على أنّ هذا لا ينفي إمكان الاهتمام بهما جدولي اختيار ممكنين للباث. وعندئذ يصبحان من دوالّ المعنى التّأويليّ

وعرّفنا المعنى الماصدقيّ بأنّه ما يمكّن من تعيين ماصدق القول أي تحديد مختلف الموضوعات التي يدلّ عليها القول فمن المنطقيّ أن نعرّف المعنى التّأويليّ بأنه كلّ معنى سوى المعنى الماصدقيّ أي إنّه كل ما يدلّ عليه القول اللغويّ باستثناء ما يمكّن من تعيين موضوعاته الدّينامية وكلُّ ما يمكن أن نعلمه من القول باستثناء ضروب ماصدقه الممكنة. وقد عمدنا إلى هذا التّعريف بالسّلب لأنّ تعريف المعنى التّأويليّ بتعداد جميع وجوهه الممكنة عسير بل مستحيل. و"لو حاول [المحلّل] استفراغ جميع المعاني وربطها بعناصرها اللغويّة الدالّة عليها لكان تحليله هذرا لا يفيد ولا ينفذ ذلك أنه يمكننا أن نقول في معنى الجملة ما لا نهاية له من القول"[1173]. ولو نظرنا مثلا في القول التّالي وقد قيل مشافهة: "من أجل الوطن أنا مستعدّ للموز، عفوا للموت" فإنّنا نجده دالاًّ على معان تأويليّة لا حصر لها. فهو قد يدلّ من خلال التّقديم والتّأخير على توكيد معنى الوطن وعلى إجلاله وتقديه، وقد يدلّ من خلال زلّة اللسان (lapsus) على بعض جوانب من نفسيّة المتكلّم أو على بعض محدّدات طبعه كالحياء أو خشية مواجهة الناس. وقد يدلّ هذا القول من خلال وجود كلمة الوطن فيه على انتمائه إلى فترة تاريخيّة ظهر فيها مفهوم الوطن، ويقبل هذا القول الحكم عليه وفق معنيي الصّدق والكذب. وهذه كلّها معان تأويليّة ممكنة للقول.

وقد اخترنا لمثل هذه الدّلالات الكثيرة الّتي قد يدلّ عليها أيّ قول مصطلح: "المعنى التّأويليّ". ومصطلح "التّأويل" اعتمد في التّراث التّفسيريّ العربي متّصلا بمصطلح التّفسير. فاعتبر بعض الدّارسين التّفسير والتّأويل بمعنى واحد، واعتبر سواهم المصطلحين مختلفين معنى بوجوه متعدّدة. فرأت طائفة الفرق بينهما في أنّ أكثر استعمال التّفسير في الألفاظ ومفرداتها وأنّ أكثر استعمال التّأويل في المعاني والجمل. وذهبت طائفة أخرى إلى أنّ التّفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا والتّأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، ورأى القشيري أنّ التّفسير مقصور على الاتّباع والسّماع على حين أنّ الاستنباط ممّا يتعلّق بالتّأويل[1174]. وهذا كلّه يبيّن غياب القطع بالفرق بين التّفسير والتّأويل من جهة ويبيّن غياب معنى واحد نهائي لمصطلح التّأويل من جهة ثانية وإن كان الغالب توجّهه إلى ما تعدّد معناه أو إلى ما كان من "ترجيح إحدى المحتملات دون قطع"[1175].

وقد اعتُمد مصطلح "التّأويل" العربيّ حديثا مقابلا لمصطلح interprétation الغربي. وهو بدوره مصطلح يتراوح بين الدّلالة على عموم تحديد المعنى من جهة وعلى خصوص تحديد المعنى المختلف فيه من جهة أخرى.

(1173) مفهوم الشّرط ص40.

(1174) الإتقان ج2 ص173.

(1175)ـــ كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص1116.

ومشكل هذين المفهومين أنّ حدودهما غير واضحة ذلك أنّ القطع بالمعنى المختلف فيه عسير، على أنّنا لاحظنا أنّ الاستعمال الشائع للتّأويل يحيل على معاني القول غير الماصدقيّة. فيندر أن يُعتمد مصطلح "تأويل" عند تحديد المعنى التّعيينيّ للقول: "جاء زيد" مثلا، على أنّه قد يُعتمد عند البحث في سبب إثبات الباثّ مجيء زيد.

والمعنى التّأويليّ في هذا البحث لا يختلف عمّا تسمه أوركيوني بـ"connotation" في كتابها الحامل العنوان نفسه. فهي تقول "إننا نسمّي "تعيينيّا" (dénotatif) المعنى الّذي يتدخّل في الآليّة المرجعيّة أي مجموعة المعلومات التي تقدّمها وحدة لسانيّة والتي تمكّنها من الدخول في علاقة مع موضوع غير لسانيّ... ونسمّي كلّ المعلومات الإضافيّة التزاميّة (connotatives)"[1176].لكنّنا ميّزنا اصطلاحيّا بين المعنى الالتزاميّ والمعنى التّأويليّ بينما عمدت أوركيوني إلى مصطلح واحد هو connotation تسم به ما يقابل كليهما أي المعنى "الّذي يكون حامله الدّالّ هو الموضوع نفسه بقطع النّظر عن كلّ تجسيم لفظيّ (verbalisation)"[1177]- وهو المعنى الالتزاميّ عندنا – والمعنى "الّذي لا يظهر إلا في المعالجة اللسانية للقول"[1178] و وهو المعنى التّأويليّ في بحثنا.

والمعنى التّأويليّ عندنا لا يختلف عن connotation أوركيوني اختلافا اصطلاحيّا جزئيّا فقط بل يختلف عنه في مستوى تجسّم بعض ضروب المعاني التّأويليّة. فقد وجدنا أنّ أوركيوني لا تنظر في بعض المعاني التي نراها تأويليّة شأن معنيي الصّدق والكذب.

ونحاول في هذا القسم أن نبحث في أسس تعدّد معاني اللغة التّأويليّة من خلال تفاسير القرآن. وذلك في بابين: باب أوّل يحدّد بعض دوالّ المعاني التأويليّة وباب ثان يعرض بعض المعاني التأويليّة الممكنة وأسس تعدّدها.

(1176)Catherine Kerbrat- Orecchioni : Laconnotation, Presses universitaires de lyon, 1977 p-15.

(1177) السابق ص73.

(1178) السّابق الصفحة نفسها.

الباب الأوّل: من دوالّ المعاني التأويليّة

وجود هذا الباب الّذي لا يحيل مباشرة على المعاني التّأويليّة بل على دوالّها ليس من قبيل النّوافل ذلك أنّ من أبرز مشكلات تناول المعنى التّأويليّ أنّ جلّ دوالّه غير محدّدة سلفا خلافا لدوالّ المعاني الماصدقيّة كالكلمة والمركّب والجملة والعلاقات النّحويّة... ونعني بالدوالّ التّأويليّة كلّ خاصيّة من خصائص القول اللغويّ يكون النّظر فيها مؤدّيا إلى التّقرير بوجود معنى تأويليّ مّا. ودوالّ المعاني التأويليّة مشتّتة متنوّعة لا يمكن حصرها، بعضها اهتمّ به الدّارسون وحُدّد في صنف مجرّد وبعضها الآخر معطى لم يُصنّف. فأمّا ما صُنّف فهو يمثّل عادة ظاهرة متميّزة بخصائص متحقّقة قابلة للتّصنيف وذلك بقطع النّظر عن دلالتها التّأويليّة، وهذا شأن ظاهرة الحذف أو ظاهرة التّقديم والتّأخير اللتين درسهما اللّغويّون. وأمّا ما لم يُصنّف فهو لا يصبح ظاهرة قابلة للإفراد إلاّ بوجود دلالته التّأويليّة، وهذا شأن القول "لا إله إلا الله" الّذي لا يُصنّف ضمن الدوالّ إلاّ لقدرته على تحقيق دلالة تأويليّة ممكنة هي أنّ المتكلّم مسلم.

وقد حاولنا في هذا الباب أن نعرض بعض الدوالّ التأويليّة عرضا له سمتان هما عدم الاستقصاء من جهة والتّمثيل لأهمّ الدوالّ التأويليّة من القرآن من جهة ثانية. فأمّا السّمة الأولى فهي قَدَر الباحث في هذه الدوالّ لكثرتها، ونحن لا ننشد ما نشدته أوركيوني من "إحصاء للدوالّ القابلة لأن تفيد أخبارا تأويليّة"[1179] بل نودّ الإشارة إلى بعضها لبيان آليّات الدّلالة التأويليّة والوقوف عند أسس تعدّد المعنى موضوعنا. وأمّا السّمة الثّانية فمردّها اتّخاذنا تفاسير القرآن في هذا البحث مجسِّمة لإمكانات تعدّد المعنى.

وقد وجدنا الدوالّ التأويليّة صنفين صنفا أوّل وسمناه بدوالّ اللفظ وصنفا ثانيا وسمناه بدوالّ المعنى. وقد رقّمنا هذه الدوالّ ترقيما ذا غرض منهجيّ يمكّننا من الإشارة إلى معانيها الممكنة التي تحمل الرّقم نفسه.

الفصل الأوّل: دوالّ اللفظ التّأويليّة

نعني بدوالّ اللفظ خصائص القول اللغويّ الّتي لا ينشأ معناها التّأويليّ من تعدّد معناها الماصدقيّ. وبعبارة أخرى فدوالّ اللفظ تقوم على إمكان التّعبير عن المعنى الماصدقيّ الظّاهر الواحد بطرق مختلفة دالّة إلا أنّ دلالاتها ليست ماصدقيّة بل تأويليّة. فمن هذه الدوالّ السّجع مثلا فالقول المسجوع يفيد معنى ماصدقيّا يمكن التّعبير عنه بقول غير مسجوع. على أنّ هذا لا يعني أنّ القولين المسجوع وغير المسجوع متماثلان تماثلا مطلقا بل تماثلا ماصدقيّا لا تأويليّا. وهذا شأن اعتماد

[1179]La connotation, p-25.

المجاز في اللغة، فهو يدلّ على نفس المعنى الماصدقيّ الّذي يفيده الاستعمال الوضعيّ للغة غير أنّ المعنى التّأويليّ للقول المجازيّ والمعنى التّأويليّ لـ"مثيله الماصدقيّ" القول الوارد على الحقيقة مختلفان. وتعريف المترادفات من الكلمات يوضّح مفهوم دوالّ اللفظ عندنا "إذ قال الشيخ عزّ الدّين: والحاصل أن من جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذّات، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى"[1180]. فكأن اتّحاد الدّلالة على الذّات هو المعنى الماصدقيّ الواحد وكأنّ مزيد المعنى هو المعنى التّأويليّ.

وقد عرّف التّهاوني بما قد يشبه دوالّ اللفظ عندنا معتمدا مصطلح التّنكيت. فهو: "عند البلغاء أن يقصد المتكلّم إلى شيء بالذّكر دون غيره ممّا يسدّ مسدّه لأجل نكتة في المذكور ترجّح مجيئه على ما سواه"[1181]. وقد فهمنا ما "يسدّ مسدّ" قول مّا على أنّه ما يعوّضه في المعنى الماصدقيّ. غير أنّ المثال الّذي ذكره التّهانوي حملنا على أن نعيد النّظر في فهمنا لـ"سدّ المسدّ". فقد أشار التّهانوي إلى قول الله تعالى: "ربّ الشّعرى"[1182] معتبرا أنّه "خصّ الشّعرى بالذّكر دون غيرها من النّجوم". فكأن الشّعرى وسواها من النجوم مترادفة في إمكان ورودها في القول المذكور. وبدا لنا حينئذ أن سدّ المسدّ أو التّرادف لا يكون في معنى القول الماصدقيّ فحسب بل في صنفه عندما تكون عناصر الصّنف مترادفة في سياق أو مقام معيّنين، من ذلك أنّك إذا أخبرت عن رجل مّا بقولك: "جاء زوج فاطمة" وكان له –سوى فاطمة- ثلاث زوجات فإنّ اختيارك في القول اعتماد فاطمة دون ضرّاتها دالّ لفظي إذا اعتبرنا فاطمة وضرّاتها مترادفات في صنفهنّ أي في كونهنّ زوجات المُخبر عنه.

وكلّ الدوالّ اللفظية تكتسب سمتها الدالّة إمّا من علاقة القول بألفاظ الأقوال اللغويّة الأخرى الممكنة الغائبة –ونسمّيها دوالّ عامّة- أو من علاقة ألفاظ القول الحاضرة بعضها ببعض، ونسمّيها دوالّ خاصّة. فالسّجع مثلا دالّ لفظي ممكن في مقابل غياب السّجع في أقوال لغويّة أخرى، على حين أنّ اعتماد السجع في قول مّا ثمّ التّراجع عنه دالّ لفظي يظهر في علاقة ألفاظ القول بعضها ببعض. وسواء أكانت دوالّ اللفظ عامّة أم خاصّة فإنّها تتألّف من ثلاثة أصناف:

+ أوّلها دوالّ الجنس: وتمثّل دوالّ إجباريّة تفرضها اللغة ويمثّل الخروج عنها خرقا لأنظمتها الوضعيّة. فإن قيل إنّ إجباريّتها تمنع عنها صفة الدّال التّأويليّ اللفظي الّذي يتحدّد جوهريّا بوجود اختيار ممكن قلنا إنّ اختياريّة هذه الدوالّ ليست فرديّ متّصلة بالمتكلّم بل جماعيّة تحيل على أصل وضع اللغة. ولا نعني بهذا الدّخول في قضايا أصل اللغة أو التّوقيف والاصطلاح وسواها بل نودّ أن نشير إلى

[1180] المزهر ج1 ص 405.

[1181] كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص 1474.

[1182] في قول الله تعالى: "وأَنَّهُ هُو ربّ الشِّعْرى" (النجم 49/53).

أنّ الدوالّ الجنسيّة تشمل ما هو قابل للاختيار لا انطلاقا من إمكانات القول الّذي يعتمد لغة واحدة لكن انطلاقا من النّظر في قول مّا باللغة العربيّة في مقابل القول ذاته مترجما إلى لغة من اللغات الأخرى. فمن الدوالّ الجنسية في اللغة العربيّة مثلا خضوع الأسماء لمقولة الجنس ممّا هو غير موجود في اللغة الأنقليزيّة مثلا. ولا شك في أنّ معاني هذه الدوالّ الإجباريّة لا تخصّ القول ولا المتكلّم المفرد بل قد تفيد بعض خصائص الأطر الفكريّة الجماعيّة.

+ أمّا الصّنف الثّاني من دوالّ اللفظ فدوالّ نوع وهي ظواهر يمكن أن تُصنّف ضمن مقولة لغويّة دلاليّة تتجسّم بطرق عديدة وفق الأقوال المختلفة. فمن الدوالّ النّوع اعتماد المعنى المجازيّ دون المعنى الوضعيّ، ومن ضروب تجسّمها قول فلان: "زيد بحر" عوض "زيد كريم".

+ وقد وسمنا الصّنف الثّالث من دوالّ اللفظ بالدّوالّ المفردة. وهي دوالّ لا يمكن إدراجها ضمن نوع مّا دون التّصريح بمعناها التّأويليّ أي دون الدخول في حدود الباب الثّاني من هذا القسم، ذلك أنّها لا تندرج ضمن نوع مّا بسبب خصائصها الذّاتيّة بل بسبب معانيها التّأويليّة. فلئن كان من دوالّ اللفظ النّوع تعريف المشار إليه بالضّمير أو بالعلم – وهو دالّ مخصوص يمكن تصنيفه دون التعرض لمعناه التّأولي فإنّ كلمة "وُهْ" التّونسيّة العاميّة مثلا تنتمي إلى الدوالّ المفردة لأن تصنيفها يفترض التّصريح ببعض معانيها التّأويليّة الممكنة شأن اعتبارها من الدوالّ التي تفيد انتماء الباثّ الجنسيّ. على أنّنا اخترنا أن لا نفرد هذه الدوالّ بعنصر خاصّ لتشتّتها وكثرتها، وقَبِلنا عن مضض ضرورة أن يكشف تحديدها عن بعض معانيها التّأويليّة الممكنة. لذلك انقسمت دوالّ اللفظ في بحثنا إلى دوالّ جنسية ودوالّ نوعيّة.

وسنحاول فيما يلي عرض بعض دوالّ اللفظ الممكنة في اللغة العربيّة وكلّما وجدنا دوالّ يختلف في تعيينها أشرنا إلى ذلك باعتبار تعدّد حدود الدّال من ضروب تعدّد معناه. وهو طبعا من وجوه تعدّد المعنى الماصدقي.

المبحث الأوّل: دوالّ اللفظ العامّة:

1-دوالّ اللفظ الجنسيّة:

وهي خصائص في اللغة تتحقّق في القول العربيّ، غير أنّها قابلة لأن لا توجد إن نُقل القول إلى لغة أخرى. ونشير إلى بعضها لمجرّد التّمثيل للصّنف:

(د-1): دلالة مقولة الجنس المذكّر على جماعة الذّكور والإناث.

(د-2): وجود زمنين تصريفيّين للفعل هما الماضي والمضارع.

2- دوالّ اللفظ النّوعية:

لقد صنّفناها إلى مستويات تخصّ القول شأن المستوى النّوعي والصّوتيّ والتّركيبيّ والبلاغيّ. وهذه الأقسام تمثّل واحدا من معاني القول التّأويليّة.

1- المستوى النّوعي أو من دوالّ نوع اللغة المعتمدة:
(د-3): اعتماد لغة أجنبيّة. واللغة الأجنبيّة هي غير لغة المتكلّم الأمّ.
ولا يخلو هذا الدّالّ من ضبابيّة تتّصل بالاختلاف في مفهوم اللغة الأمّ أو في حدودها. فمن أسس الاختلاف في المفهوم ضبابيّة مفهوم اللغة الأمّ. فما هي اللغة الأمّ لطفل من زواج مختلط؟
(د-4): اعتماد لهجة من اللهجات الممكنة دون أخرى، ومن ذلك تقرير بعض المفسّرين بأنّ القرآن اعتمد في الغالب لهجة قريش[1183].
2-من دوالّ المستوى الصّوتيّ:
(د-5): خصائص الصّوت النّاطق بالقول في المشافهة.
(د-6): السّجع.
وقد اختلف في تسمية بعض سمات القرآن الإيقاعيّة سجعا[1184]. غير أنّ هذه المسألة شكليّة لا تتجاوز الدّالّ إلى المعنى.
(د-7): اعتاد صوت مّا رويّا لقصيدة شعرية أو لفاصلة في السّجع (دون صوت آخر ممكن).
(د-8): اعتماد كلمة لها خصائص صوتية مفيدة:
مثال: اهتمّ سيّد قطب من القرآن بكلمة: "اصطرخ" في قول الله تعالى: "وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا..." (فاطر 37/35) معتبرا أنّ اختيارها دون كلمة أخرى تفيد المعنى الماصدقيّ ذاته هو اختيار مفيد[1185].
(د-9): نطق بعض حروف العربيّة بطريقة عوض أخرى وقد وسمه الأستاذ صمّود بآفات النّطق[1186]:
نطق السّين ثاء.
نطق القاء طاء.
نطق الرّاء ياء أو عينا أو ذالا أو ظاء.
نطق اللام ياء أو كافا[1187].
(د-10): وجود صوتين في اللغة لصوتم واحد مفيدين تأويليّا شأن وجود الصّوتين القاف المهموسة والمهجورة للصّوتم "ق" في العامّية التّونسيّة وبعض اللهجات العربيّة الأخرى أو وجود الصّوتين "ر" و"غ" للصّوتم r في اللغة الفرنسيّة.

3-من دوالّ المستوى المعجميّ:

(1183) الإتقان ج1 ص135.

(1184) ابن سنان الخفاجي يقول: "أظنّ أنّ الّذي دعا أصحابتنا إلى تسمية كلّ ما في القرآن فواصل ولم يسمّوا ما تماثل حروفه سجعا رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام والمرويّ عن الكهنة وغيرهم". ابن سنان الخفاجي: سرّ الفصاحة، بيروت، دار الكتب العلميّة 1982 ص 174.

(1185) سيّد قطب: التّصوير الفنّي في القرآن، القاهرة، دار المعارف (د-ت) ص79.

(1186) حمّادي صمّود: التّفكير البلاغيّ عند العرب. أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)، تونس، منشورات الجامعة التونسية ص 238.

(1187) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تونس، دار سحنون 1990 ج1 صص 35/34.

(د-11): اعتماد لفظ دون لفظ آخر ممكن يفيد المعنى الماصدقي نفسه.
فابن عاشور مثلا ينظر في قول الله تعالى: "قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي رَبًّا وهُو رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ" (الأنعام 164/6) متسائلا عن دلالة قوله تعالى: "هو ربّ كلّ شيء" دون "هو ربّي"[1188]. وينظر في قوله تعالى: "وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ..." (الأنعام 133/6) باحثا معنى أن يعدل الله عن أن يصف نفسه بالرّحيم إلى وصف ذاته بأنّه "ذو الرّحمة"[1189].
ونجد الرّازي يبحث في معنى اختيار الله تعالى للفظ "على سفر" دون اللفظ "مسافرا"في قوله عزّ وجلّ: "...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ..." (البقرة 184/2)[1190].
(د-13): اعتماد كلمات ذات مقتضى مّا في مقابل كلمات أخرى تفيد المعنى الماصدقيّ الظّاهر نفسه ولا تفيد نفس المعنى الاقتضائيّ أي لا تفيد نفس المعنى الماصدقيّ الضّمنيّ. ومن ذلك انطلاق الأستاذ صولة من ورود كلمة: "الله" في القرآن، معتبرا أنّ من مقتضياتها المعجميّة معنى التّوحيد ليقرّر معاني مختلفة تندرج وفق تعريفنا ضمن المعاني التّأويليّة[1192]، أي إنّ الأستاذ صولة قد اعتُمد الاقتضاء المعجميّ الوارد في كلمة "الله" دون كلمة "ربّ" دالاّ تأويليّا.
(د-14): اختيار أحد أسماء الأعلام لموضوع مّا يعبّر عنه أكثر من علم ممكن. ومثال ذلك تساؤل الزّركشي عن معنى اعتماد أحمد دون محمّد في قول الله تعالى: "...ومُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ..." (الصف 6/61)[1193]. وقد تساءل المفسّر نفسه عن نكتة الاقتصار عند مخاطبة الكتابيّين على "بني إسرائيل" دون "بني يعقوب"[1194].
(د-15): اعتماد الصّفة عوض العلم.
وهذا الاعتماد دالّ لفظيّ مفيد ومتواتر. فبسكال مثلا يقول: "هناك مقامات لتسمية باريس باريس وهناك مقامات لتسميتها عاصمة المملكة"[1195].
وكثيرا ما بحث الزّركشي معاني اختيار الصّفة دون العلم، فاعتمد ذلك الاختيار دالاّ لفظيّا شأن اعتماد القرآن للإخبار عن النبيّ "يونس" الصّفتين "ذا النّون" و"صاحب الحوت" في قوله تعالى: "وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا..." (الأنبياء 87/21) و"...لاَ تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ..." (القلم 48/68)[1196]. وتساءل صاحب البرهان عن دلالة اختيار الله تعالى الصّفة "زوجك" دون العلم "حوّاء" في قوله

[1188] التّحرير والتّنوير ج8 ص206.
[1189] السّابق ص86.
[1190] مفاتيح الغيب مج3 ج5 ص81.
[1192] الحجاج في القرآن ج1 صص 101/100.
[1193] البرهان ج1 ص161.
[1194] السّابق ج1 ص160 .
[1195] أورده باريونت في .Le langage et l’individuel, p-69
[1196] البرهان ج1 صص 162/161.

عزّ وجلّ: "...أسْكُنُ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ..." (البقرة 35/2) وبحث في معنى اختياره تعالى الصّفة "الّذي حاج إبراهيم في ربّه" دون العلم "النّمروذ" في قوله عزّ وجلّ: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الّذِي حاجَ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّه..." (البقرة 258/2). وقد بحث الأستاذ صولة في دلالات العدول عن اسم العلم محمّد إلى الرّسول أو النّبيّ ذاكرا بعض الأمثلة منها: "لاَ تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا..." (النّور 63/24)[1197].

(د-16): الإظهار في الحالات التي يمكن فيها الإضمار. فقد بحث الأستاذ صولة في دلالة الإظهار دون الإضمار في قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" (فاطر 15/35)[1198].

4-من دوالّ المستوى الصّرفيّ:

(د-17): "مخاطبة" المؤنّث بصيغة الغائب دون صيغة الخطاب. وقد تجسّمت هذه الظّاهرة دالاّ لفظيّا عند الرّازي الّذي أشار إلى دلالة طيّ ذكر النّساء في القرآن[1199] وإلى "ذكر الرّجال... على سبيل المخاطبة... و...ذكر النّساء... على سبيل المغايبة"[1200].

(د-18): تذكير الفعل المسند إلى المؤنّث شأن قول الله تعالى: "قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ..." (آل عمران 13/3). وقد بحث الرّازي في معنى هذا التّذكير[1201].

(د-19): اعتماد الله تعالى الضمير "نحن" للدّلالة على ذاته.

(د-20): اعتماد الجمع للدّلالة على المفرد:

بحث ابن عاشور في معنى اعتماد الله تعالى الجمع "رسل الله" في مقام يقتضي المفرد: "رسول الله" وذلك في قوله عزّ وجلّ: "وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ..." (الأنعام 124/6). واتّخذ ابن عاشور والجلالان الظّاهرة اللّغويّة نفسها دالاّ لفظيّا تأويليّا في قول الله تعالى: "كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ" (الشّعراء 105/26)[1202].

(د-21): اعتماد المفرد للدّلالة على الجمع:

بحث الرّازي في معنى اختيار الله عزّ وجلّ المفرد "أمّ" دون الجمع "أمّهات" في قوله تعالى: "...مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ..." (آل عمران 7/3)[1203].

(د-22): اعتماد فعل مجرّد عوض فعل مزيد ممكن:

[1197] الحجاج في القرآن ج1 ص200.
[1198] السّابق صص 111/ 112.
[1199] مفاتيح الغيب مج2 ج3 ص27.
[1200] السّابق مج5 ج9 ص228.
[1201] السابق مج4 ج7 ص 203.
[1202] التّحرير والتّنوير ج8 ص53 –تفسير الجلالين ج2 ص67.
[1203] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص186.

اعتبر السّكّاكي ورود فعل "بلع" المجرّد عوض فعل "ابتلع" المزيد دالاّ تأويليّا في قول الله تعالى: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَك وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي..." (هود 44/11)[1204].

(د-23): الخروج عن قواعد اللغة العربيّة في الصّرف دون تغيّر المعنى الماصدقيّ. ومن أمثلة ذلك:

+ اختلاف "أهل العربيّة في وجه تذكير خاضعين وهو خبر عن الأعناق"[1205] وذلك في قول الله تعالى: "...فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ" (الشّعراء 4/26).

+ تأنيث الفعل المسند إلى المذكّر في قول الله تعالى: "كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ" (الشّعراء 105/26)[1206].

+ خطاب الاثنين بلفظ الواحد دون لفظ الاثنين. فقد اهتمّ الطّبرسي بمعنى مخاطبة الله موسى وهارون بلفظ الواحد في قوله تعالى: "قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى؟" (طه 49/20)[1207].

+ تنوين الممنوع من التّنوين. فقد رأى بعض المفسّرين أنّ في قول الله تعالى: "إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلاَسِلاً وَأَغْلاَلاً وَسَعِيرًا" (الإنسان 4/76) خروجا عن قاعدة المنع من التّنوين الّذي يفرضه وزن "سلاسل". وبحثوا في معنى ذلك الخروج، فكرّسوه بذلك دالاّ تأويليّا[1208].

5-من دوالّ المستوى الإعرابيّ:

(د-24) (1): الحذف المقصود:

أشرنا إليه في القسم الأوّل وعرضنا لإمكان الاختلاف فيه[1209]. ويدخل منه ضمن دوالّ اللفظ ما قطع فيه السّياق والمقام بمحذوف واحد ممكن. ومن أمثلة اعتماده دالاّ تأويليّا بحُث الرّازي في معنى حذف المفعول في قول الله تعالى: "...وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ" (البقرة285/2)، وهو مفعول واحد يقطع به المقام إذ المعنى: "سمعنا قوله وأطعنا أمره"[1210].

-(د-25): التّقديم والتّأخير:

لا نعني التّقديم والتّأخير الإجباريّ الّذي تفرضه القواعد النّحويّة شأن تقديم الخبر على المبتدإ إن كان المبتدأ نكرة والخبرُ جارّا ومجرورا مثلا أو شأن تقديم

[1204] مفتاح العلوم ص 419.
[1205] جامع البيان ج9 ص 431.
[1206] تفسير ابن كثير ج3 ص 340.
[1207] مجمع البيان ج8/7 ص22.
[1208] مفتاح العلوم ص 586.
[1209] انظر ص 94 من هذا البحث.
[1210] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص147.

المفعول به على الفاعل إن كان المفعول ضميرا متّصلا بالفعل. ولا نبحث إلاّ في معاني التّقديم والتّأخير الّتي لا يقطع النّحاة بلزومها[1211].

والتّقديم والتّأخير من الدوالّ التأويليّة المشكلة إذ يُختلف في تصنيفه بين اعتباره من دوالّ اللفظ لا يفيد إلاّ معاني تأويليّة واعتباره من دوالّ المعنى يفيد معاني ماصدقيّة ومعاني تأويليّة[1212]. ونعرض للتّقديم والتّأخير باعتباره من دوالّ المعنى في الفصل الثّاني. ويهمّنا الآن التّقديم والتّأخير المنتمي إلى دوالّ اللفظ، ويكون إذا اعتبرنا أنّ القول "جاء زيد" والقول "زيد جاء" متماثلان من حيث معناهما الماصدقيّ، وأنّ الفرق بينهما ليس إلاّ معنى تأويليّا قد يكون "العناية أو... توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطّرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه"[1213]. ومن هذا المنظور لا يؤثّر التّقديم والتّأخير في معنى الجملة الماصدقيّ ويفيد معاني تأويليّة أحيانا.

والتّقديم والتّأخير باعتباره من دوالّ اللفظ ضروب مختلفة منها:

+ د-25 (1)" تقديم أحد طرفي علاقة العطف على الآخر دون العكس.

واعتماده دالاّ تأويليّا متواتر عند المفسّرين. فالرّازي يبحث في معنى تقديم الليل على النّهار والسرّ على العلانية في قول الله تعالى: "الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ والنَّهَارِ سِرًّا وَعَلاَنِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ..." (البقرة 274/2)[1214] ويبحث المفسّر نفسه في دلالة تقديم الملائكة والكتب في الذّكر على الرّسل في قول الله المصباح دون الشّمس للتّمثيل لنوره في قوله تعالى: "اللهُ نورُ السَّماواتِ والأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ.." (النّور 35/24)[1215].

(د-29): اعتماد أحد صنوف المجاز دون آخر ممكن. ففي باب الاستعارة مثلا نجد من يبحث في دلالة اختيار الله تعالى التّجريد وتفضيله على التّرشيح في قوله عزّ وجلّ: "...فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ والْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ" (النحل 112/16)[1216]. وفي باب الاستعارة أيضا يتساءل الزّمخشري عن سبب إخفاء الله المشبّهات دون إظهارها في قوله عزّ وجلّ: "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ..." (البقرة 19/2)[1217].

(د-30): التّعبير عن معنى مقصود بالقول ببنية لفظيّة دون أخرى ممكنة شأن:

(1211) يجمع ابن جنّي في قوله:"وممّا يصح ويجوز تقديمه خبر المبتدإ على المبتدإ نحو قائم أخوك وفي الدّار صاحبك"" (الخصائص ج2 ص384)، بين التّقديم والتّأخير الممكن في المثال الأول والتّقديم والتّأخير اللازم في المثال الثّاني.

(1212) المهم أنّ للتقديم والتّأخير دلالة إذ "ما التّقديم والتّأخير إلا لفائدة" الكشّاف ج1 ص 354.

(1213) دلائل الإعجاز ص139. وهذا الرّأي ينتقده الجرجاني.

(1214) مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص 90.

(1215) مفاتيح الغيب مج12 ج23 ص233.

(1216) كشّاف ج1 ص40.

(1217) الكشّاف ج1 ص40.

+ تحقيق معنى الخبر بصيغة الأمر دون صيغة الخبر. فقد أشار الزّركشي إلى أنّ قول الله تعالى: "...فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَانُ مَدًّا..." (مريم 75/19) يفيد: "مدّه الرحمان مدّا". وبحث في دلالة "الأمر بمعْنى الخبر"[1218].

+ تحقيق معنى الأمر بصيغة الاستفهام دون صيغة الأمر. ومن ذلك اتّفاق جلّ المفسّرين على أنّ صيغة الاستفهام أفادت الأمر في قول الله تعالى: "...وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ والأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ؟..." (آل عمران 20/3) وقد بحث الرّازي في فائدة التّعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فأنشأ ذلك التّعبير دالا تأويليّا[1219].

+ تحقيق معنى الأمر بالحرف دون تحقيقه بغير الحرف. وتجسيم ذلك بحْث الزّركشي في قول الله تعالى: "...فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا..." (يونس 58/10) دون القول الممكن "فبذلك فافرحوا"[1220].

(د-31): اعتماد أداة نداء دون أخرى ممكنة. فقد بحث السّكاكي مثلا في دلالة اختيار الله تعالى أداة النّداء "يا" دون سائر أخواتها في قوله عزّ وجلّ: "وقيل يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي..." (هود 44/11)[1221].

ومن خلال ما سبق يجوز أن نرى دوال اللفظ العامّة صنفين صنفا لازما وصنفا ممكنا. أمّا اللازم فهو ذاك الّذي يكون اختيارا لازما بين طريقتين في التّعبير لا بدّ من قيام إحداهما للتّعبير عن المعنى الواحد. فمن اللازم ان يكون القول: "جاء زيد وعليّ" اختيارا دون القول "جاء عليّ وزيد"، وأمّا الاختيار الممكن فهو ذاك الّذي يكون من مجموعة غير محدودة عناصرها. فليس من اللازم أنّ القول: "جاء محمّد" اختيار دون "جاء رسول المسلمين" إذ من الممكن ان يكون اختيارا دون "جاء أبو فاطمة" أو "جاء جدّ الحسن والحسين". وبعبارة أخرى فإنّه إذا كان للمعنى الماصدقيّ الواحد تعبيران مفهوميان فحسب كان اختيار أحدهما دون الآخر دالاّ لفظيا لازما وإذا كان له أكثر من تعبيرين مفهوميّين كان اختيار أحدهما دون الآخر دالاّ لفظيا ممكنا.

المبحث الثّاني: دوالّ اللفظ الخاصّة

نذكّر بأنّها الدوالّ اللفظية التي تكتسب سمتها الدالّة من علاقة عناصر القول بعضها ببعض، ومنها:

(د-32): اعتماد القول الواحد أكثر من لسان:

ويتجسّم هذا الدالّ في القرآن في ما وقع فيه بغير لغة العرب أي في ما وسم بالمعرّب. وقد اختلف المفسّرون في وجود المعرّب في القرآن، فكان اختلافا في الذّات. واختلف المتّفقون على وجود المعرّب في حدوده، فكان اختلافا في عناصر

[1218] البرهان ج2 ص290.

[1219] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص230.

[1220] البرهان ج2 صص 375/374.

[1221] مفتاح العلوم ص419.

المجموعة ومن ذلك الاختلاف في كلمة: "ربّانيين" أهي عربيّة أم سريانيّة في قول الله تعالى: "...وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ..." (آل عمران 79/3)[1222].

ومن أسس الاختلاف في الذّات وفي العناصر وجود بعض الكلمات المشتركة بين بعض اللغات نتيجة لاقتراض اللغات بعضها من بعض. فقد "كان للعرب العاربة الّتي نزل القرآن بلغتهم بعد مخالطة لسائر الألسنة في أسفارهم. فعلقت من لغاتهم الفاظا غيّرت بعضها بالنّقص من حروفها واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربيّ الفصيح"[1223]. وقد يعسر في بعض الأحيان تحديد اللغة الأصليّة أو قد تختلف فيها الدراسات التّاريخيّة.

غير أنّ الاختلاف في المعرّب لا يمنع اعتماده من دوالّ اللفظ، فهذا السّيوطي يشير إلى "حكمة وقوع هذه الألفاظ (المعربة) في القرآن"[1224]، وهذا الأستاذ صولة يتّخذها دالاًّ تأوليّا باحثا في "طرائق استخدام القرآن للألفاظ المعربة"[1225].

(د-33): تكرار المعنى دون اللفظ:

التّكرار أو التّكرير حسب ابن الأثير قسمان "أحدهما يوجد في اللفظ والمعنى والآخر يوجد في المعنى دون اللفظ"[1226]. فأمّا تكرار اللفظ والمعنى فلا يفيدنا في هذا المستوى إذ هو من المعاني المقصودة بالقول الماصدقيّة، يُنشئ عند حصوله معنى التّأكيد[1227]. ولا يُعدّ دالا لفظيا مفيدا في هذا المستوى سوى تكرار المعنى دون اللفظ. على أنّ حدود هذا الدّال مختلف فيها نتيجة لتعدّد المعنى الماصدقيّ لبعض الأقوال التي تكون بمعنى مّا مفيدة تكرارا للفظ والمعنى وبمعنى آخر مفيدة تكرارا للفظ دون المعنى أو للمعنى دون اللفظ. ومن ذلك"

مثال 1 يفيد الاختلاف بين قائل بتكرار للّفظ والمعنى وقائل بتكرار اللفظ وحده:

لقد أشرنا في القسم الأوّل إلى أنّ بعض تكرار اللفظ لا يفيد معنى التّأكيد إذ من المفروض تكرار اللفظ بمعناه. أمّا إن كان الثّاني غير الأول معنى ف "ليس في الحقيقة تأكيد"، وهذا شأن قولك: قرأت الكتاب سورة سورة، فالمعنى جميع السور[1228]. غير أنّ حدود الضّربين ضبابيّة إذ اعتبر ابن مالك وابن عصفور قول الله تعالى: "كلاّ إذا دُكّت الأرْض دَكًّا دَكا –وجاء ربُّك والْمَلَكُ صفّا صفّا" (الفجر 21/89-22) محتويا على تكرارا في اللفظ والمعنى ومفيدا التّأكيد أمّا

[1222] مفاتيح الغيب مج4 ج8 ص123.
[1223] الإتقان ج1 ص136.
[1224] السّابق الصفحة نفسها.
[1225] الحجاج في القرآن ج1 صص 184/178.
[1226] المثل السائر ج2 ص146.
[1227] انظر صص 212/211 من البحث.
[1228] شرح الكافية ج1 ص335.

الزّركشي فرأى الثّاني غير الأوّل شان "جاء القوم رجلا رجلا" و"علّمته الحساب بابا بابا"[1229].

مثال2 يفيد الاختلاف بين قائل بتكرار المعنى دون اللفظ وقائل بعدم تكرار المعنى دون اللفظ:

اختُلف في قول الله تعالى: "...يحكُمُ بها النَّبِيُّون الَّذينَ أسلَمُوا..." (المائدة 44/5)، فرأى الزّمخشري أنّ صفة النبيين لا تفيد توضيحا ولا تخصيصا إذ ليس يمكن أن يكون ثمّة نبيّون غير مسلمين[1231]. وبذلك تكون الصّفة تكرارا لمعنى يقتضيه النبيّون، وعارضه الزّركشي معتبرا أنّ الصّفة المذكورة إنّما هي للتّمييز تضيف معنى آخر[1232].

وليس المثالان السّابقان سوى تجسيم ممكن لأقوال تقبل تعدّدا للمعنى يُجيز اعتبار التّكرار للّفظ والمعنى أو للّفظ وحده أو للمعنى وحده. وقد بدا لنا أحد الأمثلة الّتي ذكرها الأستاذ صولة ضمن "ظاهرة تكرار المعنى في جملتين مختلفتين اختلافا بيّنا من جهة اللفظ"[1233]، غير قائم على التّكرار. فقول الله تعالى: "...مَا هَذَا بَشَرًا إنْ هَذَا إلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ" (يوسف 31/12) – وهو المثال المضروب[1234]- لا يفيد التّكرار إلاّ إذا كان البشر والملك هما الجنسين الوحيدين المتناقضين بما يجعل وجود أحدهما مقتضيا النّفي اللازم لوجود الآخر شأن قولك: "ما هذا حيًّا. إن هذا إلا ميّت". لذلك لا نرى التّقرير بانتماء يوسف إلى الملائكة تكرار لنفي البشريّة عنه بل إضافة لمعنى آخر.

ومهما تكن الاختلافات في حدود الدّال اللفظي الخاصّ تكرار المعنى دون اللفظ فلا بدّ من ذكر بعض ضروب تجسّمه الممكنة الّتي وإن اختلف فيها تُعدّ دالاًّ لفظيّا عند بعض المفسّرين شأن:

+تكرار المعنى بمرادفه:

يذكر الزّركشي في هذا السّياق قول الله تعالى: "...يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرِجًا..." (الأنعام 125/6) و"...جَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلاً..." (الأنبياء 31/21)[1235].

+ التّصريح بالمعنى الضّمني الاقتضائي تكرار له:

بحث الرّازي عند تفسيره قول الله تعالى: "...إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ..." (البقرة 282/2) الفائدة من قوله: "بدين" في حين أنّ قوله "تداينتم" يدلّ على الدّين[1238].

[1229] البرهان ج2 ص 386.

[1231] الكشّاف ج1 صص 341/340.

[1232] البرهان ج2 ص423.

[1233] الحجاج في القرآن ج1 ص 391.

[1234] السّابق ص 392.

[1235] البرهان ج2 ص385. ويشير الزّركشي إلى أنّ لآية الأنعام قراءة مختلفة لكلمة "حرجا" تجعل الرّاء مفتوحة لا مكسورة.

[1238] قضايا اللغة في كتب التّفسير ص 457.

تغيّر الفعل من المجرّد إلى المزيد: ومثاله قول الله تعالى: "لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ..." (البقرة 286/2). فإذا اعتبرنا شان الواحدي "كسب" و"اكتسب" بمعنى واحد لا فرق بينهما أمكن البحث في معنى العدول من احدهما إلى الآخر[1239].

الإضمار أحيانا والإظهار أحيانا أخرى: ومثاله قول الله تعالى: "...إنَّ اللهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ" (آل عمران 9/3) وتكراره في قوله عزّ وجلّ: "...إنَّكَ لاَ تُخْلِفُ الْمِيعَادَ" (آل عمران 19/3). وقد اهتمّ الرّازي بمعنى هذا التّكرار الجزئي[1240].

(د-34): الإحالة على نفس صنف المعنى القضويّ أو المقصود بالقول بطرق مختلفة:

أسلفنا أنّ سدّ المسدّ لا يكون في معنى القول الماصدقيّ فحسب بل في صنفه عندما تكون عناصر الصّنف مترادفة في سياق أو مقام معيّنين. وقد وجدنا في القرآن أكثر من طريقة مختلفة في الإحالة على صنف معنويّ واحد، ووجدنا المفسّرين يبحثون في معنى اختيار طريقة في التّعبير دون أخرى، أي إنّهم يبحثون في بعض دوالّ اللفظ. ومن الأصناف الّتي عبّر عنها القرآن بأكثر من طريقة نذكر:

أسماء النّساء:

+ لم يذكر الله النّساء بأسمائهنّ في القرآن إلاّ مريم[1241]، وهذا الاختصاص غدا من الدوالّ التّأويليّة إذ اهتمّ به المفسّرون[1242].

اسم الله:

+رأى الأستاذ صولة أنّ لتراوح القرآن بين اعتماد كلمات: "الله" و"ربّ" و"الرّحمان"- للتّعبير عن ماصدق واحد- دلالة. وبذلك يكون اختيار إحدى الطّرق في التعبير دون الأخرى دالاّ لفظيّا[1243].

+ومن نفس المنظور يكون استعمال الله للإحالة على نفسه ضمير المتكلّم الجمع "نحن" وضمير المتكلّم المفرد "أنا" دالاًّ لفظيّا[1244].

نداء الرّسل:

نادى الله تعالى بعض الرسل بأسمائهم في القرآن شأن قوله تعالى: "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ..." (البقرة 35/2) و"قيل يا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ..." (هود 48/11) و"نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إبْرَاهِيمُ – قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا..." (الصّافات 104/37-105). "ولم يقع النّداء بـ "يا محمّد" بل "يا أيّها النّبيّ" و"يَا أَيُّهَا

(1239) مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص153.

(1240) السّابق ص197.

(1241) انظر على سبيل الذّكر (آل عمران 36/3-37-42-43-44-45) والنّساء (171/4-157-156).

(1242) البرهان ج1 ص163.

(1243) الحجاج في القرآن ج1 ص112.

(1244) السّابق ص93.

الرَّسُول"[1245]. وقد ذكر الزّركشي لهذا الاختصاص معنى مؤكّدا ما نراه من أنّ هذا الاختلاف في طريقة النّداء دالّ لفظي.

(د-35): العدول عن ظاهرة تواترت في القول[1246]:

من أمثلة ذلك أنّ الرّازي نظر في قول الله تعالى: "...رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا..." (البقرة 286/2)، وبحث في معنى "أنّه وبحث في معنى "أنّه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدّعاء. وذكر في مطلع كل واحد منها قوله "ربَّنا" إلا في النّوع الرّابع من الدّعاء فإنّه حذف هذه الكلمة عنها"[1247]. ومن وجوه العدول أيضا أنّ جلّ لفظ الأمر في القرآن هو أمر بغير الحرف إلاّ في مواضع يسيرة تجسّم فيها الأمر بالحرف[1248]، ومن العدول عدم مخاطبة النّساء في القرآن سوى نساء الرّسول.

الفصل الثّاني: دوالّ المعنى الماصدقيّ التّأويليّةُ

أسلفنا أنّ المعنى الماصدقيّ للقول يشمل المعاني المقصودة بالقول من جهة والمضمون القضويّ من جهة أخرى. ووجدنا أنّ المعاني الماصدقيّة المقصودة بالقول دوالّ على معان تأويليّة ممكنة. فقد أسلفنا أنّ المعاني الماصدقيّة القضويّة في افتقارها إلى معان أخرى تحدّد خصائص الماصدق هي من وجوه الاتّساع التّركيبيّ ومن وجوه تعدّد المعنى الماصدقيّ. ولذلك اعتبرنا تعدّد معنى كلمة "نام" أو كلمة "محمّد" أو خصائص النّوم الممكنة وخصائص محمّد الجائزة من المعاني الماصدقيّة. أمّا البحث في معنى الإخبار بنوم محمد فإنّه بحْث في المعاني التّأويليّة إذ الإخبار من المعاني المقصودة بالقول. وواضح من المثال الّذي ضربناه أنّ المعاني المقصودة بالقول ليست دوالّ في ذاتها بقدر ما هي دوالّ في علاقتها بمعاني القول القضويّة.

ونؤكّد من جهة أخرى أنّ الفرق بين دوالّ اللّفظ ودوالّ المعنى مردّه أن الأولى ليست معاني ماصدقيّة متعدّدة للقول بل طرقا مختلفة في التّعبير عن معنى ماصدقيّ واحد. فالبحث في دلالة الإشارة إلى ماصدق واحد باعتماد القول "زيد" مرّة والقول "حارس المحطّة" مرّة أخرى لا يغيّر شيئا في المعنى الماصدقيّ للمشار إليه في حين أنّ الفروق المعنويّة بينهما تمثّل المعاني التأويليّة الممكنة. أمّا البحث في الدّلالة التأويليّة الاعتماد معنى ماصدقيّ مّا – مقصود بالقول وقضويّ- فهو لا ينطلق من فروق معنويّة غير ماصدقيّة بين قول حاصل وآخر ممكن يحدّده

[1245] البرهان ج2 ص228.

[1246] نشير إلى الاختلاف في معنى التّواتر في الفصل الأوّل من الباب الثّاني، ذلك أنّ العدول عن ظاهرة مّا هو من الدّوالّ التّأويليّة التي قبلنا عن مضض ضرورة أن يكشف تحديدها عن بعض معانيها التّأويليّة الممكنة. وقد أشارت أوركيوني إلى بعض هذه الدوالّ في La connotation صص98/97.

[1247] مفاتيح الغيب مج 4ج7ص155.

[1248] البرهان ج2 صص 375/374.

المفسّر، بل ينطلق من المعنى الماصدقيّ الحاضر ليتبيّن إمكان دلالاته على معان أخرى لا تكون إلاّ تأويليّة. وبسبب لطف الفرق الممكن بين دوالّ اللفظ ودوالّ المعنى يمكن التّداخل بينهما أحيانا فالأستاذ صولة في بحثه الحجاج في القرآن يقول: "فنحن لن نعنى في هذا العمل بدراسة الحجاج بواسطة المضامين في القرآن يقول: "فنحن لن نعنى في هذا العمل بدراجة الحجاج بواسطة المضامين في القرآن وإنّما سنعنى بدراسة الحجاج بواسطة البنى اللغويّة فيه"[1249]. ويبدو لنا أنّ التّفريق بين المضامين والبنى اللّغويّة يقوم على أساس اعتبار الأولى قريبة من المعاني الماصدقية المقصودة بالقول ومضامينها القضويّة –وهي دوالّ المعنى- واعتبار الثّانية قريبة من دوالّ اللفظ. على أنّنا نجد الباحث نفسه عند تناوله ما يسمه بالعدول الكمّي بالزّيادة يُدرج ضمنه العلاقة بين جملة "في مظهرها الخبريّ الابتدائيّ البسيط المجرّد"[1250]. هي "خرج زيد" وجملة محتوية على العدول الكمّي بالزيادة هي "إنّ زيدا خرج". ونحن وإن كنّا لا نشكّ في دلالة "الزّيادة" – بل لا يمكن لنا ان نشكّ في دلالة "إنّ" على معنى مخصوص ينضاف إلى معنى الجملة "ذات المظهر البسيط المجرّد" – فإنّنا لا نعتبر أنّ دالّ المعنى مثلا هي دلالة ماصدقيّة. ومن هنا لا تكون الجملتان: "خرج زيد" و"إنّ زيدا خارج" مترادفتين ماصدقيّا وليس الاختلاف بينهما حينئذ من دوال اللفظ بل من دوالّ المعنى[1251]. والبحث في "العدول الكمّي بالزّيادة" يكون بذلك من صلب المضامين الّتي قرّر الأستاذ صولة أنّه لن يعتني بدلالتها الحجاجيّة. وفي هذا المقام يندرج قول الزّركشي معلّقا على وجود "إنّ" أوّل قوله تعالى: "إنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحِي أنْ يضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا..." (البقرة 26/2): "ومعنى كونه (الحرف) زائدا انّ أصل المعنى حاصل بدونه دون التّأكيد فبوجوده حصل فائدة التّأكيد"[1252]. فأصل المعنى يفيد المضمون القضويّ وفائدة التّأكيد اللازمة تفيد المعنى المقصود بالقول ولا يكتمل الماصدقيّ إلاّ بكليهما.

وقد يكون لهذا التخوّف من اعتبار المضامين دوالّ تأويليّة تفسير منطقيّ هو لانهائيّة المعاني الممكنة. ولن يمكننا ضمن هذه "الفوضى الدلاليّة"[1253] إلاّ التّمثيل لبعض دوالّ المعنى في القرآن[1254]. وقد وجدنا أنّ أيّ معنى لا ينتصب دالاّ إلاّ بالجمع بين معناه المقصود بالقول ومعناه القضويّ. لذا سيكون عرضنا لدوالّ المعنى قائما على معان مقصودة بالقول في علاقتها بمضامينها القضويّة،

(1249) وجدنا هذا الشّاهد ضمن: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دكتورا دولة بالجامعة التونسية 1997، ص29. وقد حُذف هذا الشّاهد من الكتاب الحامل العنوان نفسه أي من المرجع الّذي اعتمدناه في هذا البحث.

(1250) الحجاج في القرآن ج1 ص274.

(1251) خلافا للبحث في دلالة "العدول من اسم العلم إلى اسم الجنس" (السّابق ج1 ص233) فهي من صميم دوالّ اللفظ.

(1252) البرهان ج3 ص74.

(1253) المصطلح لصلاح الدين الشّريف. انظر: مفهوم الشرط ص94.

(1254) بديهيّ أنّ الدّوالّ ليست في القرآن معطى بل هي لا تصبح كذلك إلاّ بتدخّل المفسّرين.

على أن نبيّن في الفصل الثّاني من الباب الثّاني أنّ التّأكيد التّأويليّة قد يختلف بين كليهما. ورأينا دوالّ اللفظ عامّة وخاصّة.

المبحث الأوّل: دوالّ المعنى العامّة

وهي تلك الّتي لا تبحث في علاقة معاني القول بعضها ببعض بل في علاقة معاني القول بالواقع من جهة وبمعان أخرى ممكنة من جهة ثانية.

I-دوالّ المعنى الجنسيّة:

وهي دوالّ معنويّة ممكنة في جميع الأقوال:

وأوّلها وجود القول نفسه، وسنرى أنّ معانيه التأويليّة بمثابة المقتضيات. وهو (د-36)

(د-37): علاقة معنى القول بالواقع:

إذا اعتبرنا أنّ الواقع يشمل في أبسط تعاريفه ما هو موجود فإنّ الاختلاف يتّصل بهذا الموجود. فهل يقتصر على الموجودات الحسيّة أم يتجاوزها إلى المجرّدات التي لها بالضّرورة تجسّم حسّيّ أم يتجاوز كليهما إلى المفترضات المنتمية إلى الواقع الصّناعيّ. والإشكال يتعمّق إذا تساءلنا عن الواقع الّذي يمكن أن يكون له بالقول علاقة أي عن الواقع الّذي يمكن أن ينقال. ذلك أنّ البحث في علاقة القول بالواقع كانت منطلق تصنيف فتغنشتاين القضايا إلى أصناف ثلاثة تصنيفا شاع عند كثير من الفلاسفة الوضعيّين بعده[1255]. فالقضايا إمّا ذات معنى إذا دلّت على الأشياء الحسيّة الّتي تؤلّف مادّة العالم[1256] (La substance du monde) أو هي قضايا فارغة من المعنى (sinnlos) إذا كانت شكليّة منطقيّة أو هي قضايا لا معنى لها (unsinning) إذا دلّت على ما لا يمكن تحقيقه شأن القضايا التيولوجية والميتافيزيقية. وقد انطلق التّجريبيون ولا سيما المنتمون إلى حلقة فيان (Le cercle de vienne) من هذا التّقسيم مؤكّدين أن القول يكتسب معنى تجريبيّا إذا كان قابلا للتحقيق بالتّجربة[1257]، وهذا ما ينفي المعنى عن الأقوال الميتافيزيقية[1258].

أمّا كواين فقد ذهب إلى نفي صفة الأقوال عن الافتراضات الرّياضيّة والفيزيائيّة إذ يقول إنّها "ليست أقوالا بل قوانين لإنشاء أقوال. فأن يكون مجموعة أضلاع المثلّث مساويا لا 180 درجة ليس قولا قابلا للتّحقيق بل قاعدة هي منطلق التّمييز بين حساب صحيح وحساب خاطئ"[1259].

[1255]La philosophie analytique, p-44.

[1256] تؤلّف الأشياء في علاقاتها بعضها ببعض الحدث (le fait).

[1257] السّابق ص 46.

[1258] لا بدّ من الإشارة إلى أنّ سوء فهم التجريبيّين للتراكتاتوس أدّى إلى اعتبار فتغنشتاين وضعيّا على حين أنّه لا ينفي وجود معنى للميتافيزيقا بل ينفي فحسب أن ذلك المعنى ينقال. Tractatus, p-107.

[1259]La philosophie anglo-saxonne, P-225.

ولا شكّ في أنّ منظور المناطقة في سعيهم إلى تطويع اللغة الطّبيعيّة للغة الصّناعيّة مخالف لمنظور باحث اللغة الّذي يبحث في اللغة الطبيعيّة قابلا كلّ أبعادها الاحتماليّة والظنيّة. لذلك أسلفنا أنّ لكلّ الأقوال اللغويّة معنى وأنّ لها بالواقع علاقة مّا، غير أنّها علاقة تختلف قوانينها وفق أصناف الواقع الثّلاثة: الحسيّ والمجرّد الّذي قد يتجسّم حسيّا، والافتراضيّ الصّناعيّ. ونعرض لمعاني هذه العلاقات الممكنة في قسم المعاني التأويليّة.

(د-38): قواعد التّخاطب اللّغويّ:

أشرنا في القسم الأوّل من بحثنا إلى قواعد التّخاطب اللّغويّ من منظور إفادتها في تحديد المعنى الماصدقيّ، ونعرض فيما يلي للقواعد اللغويّة الّتي ينشئ الخروج عنها معاني تأويليّة ممكنة. وبعض هذه القواعد مشترك بين تحديد المعنى الماصدقيّ وإنشاء المعنى التّأويليّ.

(د-38) (1): القاعدة الأولى: اعتماد لفظ يفيد معنى ماصدقيّا:

جلّ كلامنا يفيد معاني ماصدقيّة. وهذه الكثرة هي التي تفسّر التّعميم إذ نجد عددا كبيرا من الدّارسين يرى أنّ الملفوظ لا يصبح قولا إلاّ إذا دلّ على معنى ماصدقيّ. ونؤكّد أن لا وجود للفظ بلا معنى، فكلمة "zouk" التي اعتبر لويس أنّها لا تفيد أيّ معنى[1260] إنّما هي لا تفيد معنى ماصدقيّا ولكنّها دالّ على كثيرة من المعاني التأويليّة الممكنة[1261].

(د-38) (2): القاعدة الثانية: اعتماد معنى قابل للتصوّر (أو اعتماد المعنى المحال):

المعنى المحال هو ذاك الّذي لا يمكن تجسّمه إن في الواقع الحسّي أو في الواقع المتصوّر. والتّناقض أسّ ما وسمه سيبويه بالمعنى المحال. فالمحال هو "أن تنقض أوّل كلامك بآخره، فتقول أتيتك غدا وسآتيك أمس"[1262]. وتتكرّر الإشارة إلى التّناقض –صراحة أو ضمنيّا- في تعاريف كثيرة للمعنى المحال عند النقّاد والبلاغيّين[1263]. ولا يختلف الأمر عند الأصوليّين، فهذا أبو بكر الصّيرفي يقول: "من علم أنّه لا يجتمع القيام والقعود فسأل هل يكون الإنسان قائما منتصبا جالسا في حال واحدة؟ فقد أحال وسأل عن محال"[1264]. وهذا الزّركشي يؤكّد أنّ قول الله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ..." (البقرة 228/2) "صيغته صيغة الخبر ولكن لا يمكن حمله على حقيقته لأنّهن قد لا يتربّصن فيقع خبر الله بخلاف مخبره، وهو محال[1265]. وبقطع النّظر عن البعد التّنزيهيّ الواضح فإنّ

[1260] Théories du signe et du sens, p-98.

[1261] نتبسّط فيها في موضع آخر من البحث، ومنها اعتبار القول خاطئا أو دالاً على جهل الباثّ باللغة.

[1262] الكتاب ج1 ص25.

[1263] لمزيد الأمثلة انظر: شكري المبخوت: "المعنى المحال في الشّعر" صص 80/75 ضمن "صناعة المعنى وتأويل النص"، منشورات كليّة الآداب بمنوبة 1992.

[1264] البرهان ج2 ص54.

[1265] السّابق ص216.

لقول الزّركشي بعدا منطقيا ضمنيّا إذ القول: "المطلّقات يتربّصن والمطلّقات لا يتربّصن" يفيد معنى محالا[1266].

ونحن نرى أنّ المحال يشمل المعنيين المتناقضين والمتضادّين في حال حضور المعنيين معا أي في حال ورود أحد المعنيين على الأقلّ بالإيجاب، ويقتصر على المعنيين المتناقضين في حال ارتفاعهما معا أي في حال ورود كلا المعنيين بالسّلب. فالقول: "القطّ أسود وليس أسود" محال قائم على التّناقض والقول: "القطّ أسود وأبيض" محال قائم على الضديّة. والقول: "القطّ ليس أسود وليس غير أسود" محال قائم على التّناقض. أمّا القول: "القطّ ليس أسود وليس أبيض" فليس محالا.

ويكون التّضادّ والتّناقض عند المناطقة بين قضيّتين أو بين تصوّرين في قضية واحدة[1267]. والمران سيّان لأن القضيّة الواحدة قابلة لأن تنقسم إلى قضيّتين. ويمكن التّعبير عن الصّنفين كالآتي:

مثال1: زيد حيّ وزيد ميّت.

مثال2: الدّائرة مربّعة.

وهي قضيّة تنقسم إلى:

"أ" دائة و"أ" مربّع.

ومن هذا الصّنف مثال سيبويه: "أتيتك غدا"، فقد وصف الإتيان بالماضي من خلال صيغة الفعل ووُصف الإتيان بالمستقبل من خلال الوسم اللفظي الزّماني: غدا.

وقد حاولنا أن نجد ضروبا أخرى من تجسّم المعنى المحال سوى التّناقض، غير أنّنا رأينا التّناقض محدّد المحال كلّه. فقول شومسكي: "الأفكار الخضراء الّتي لا لون لها تنام نوما غاضبا" لم يُعتبر لا دلاليا (asémantique) في نظرنا إلاّ لقيامه على تناقض بين إسناد لون للأفكار وهو "الخضراء" من جهة وسلبها صفة اللون من جهة أخرى. وهو تناقض يتجسّم في إسناد الغضب إلى النّوم من جهة أخرى. وإذا حذفنا التّناقض طالعتنا جمل أربع قابلة للدّلالة على معان ماصدقيّة مجازيّة وهي:

."الأفكار التي لا لون لها تنام": غياب اللون قد يكون استعارة لعدم أهميّة الأفكار أو عدم اهتمامها بموضوع واحد، والنّوم قد يكون استعارة لغياب الأفكار وسكون الذهن إلى راحة وقتيّة.

."الأفكار الخضراء غاضبة": اللون الأخضر قد يفيد معاني الخصب فيكون الوصف مدحا للأفكار بقدرتها على توليد أفكار أخرى أو على التّأثير في المتقبّل.

[1266] بشرط أن تفيد عبارتا "المطلّقات" و"يتربّصن" من جهة والمحذوف نسيا من جهة أخرى معنى ماصدقيّا واحدا في الجملتين المؤلّفتين للقول.

[1267] بشرط اتّفاقهما في الموضوع والمحمول لفظا ومعنى وفي الزّمان والمكان والكلّ والجزء والقوّة والفعل والشّرط والإضافة. المعجم الفلسفي ج1 ص 349. وهذه العناصر المفصّلة كلّها تندرج ضمن مقولة المعنى الماصدقيّ.

والغضب قد يسم طريقة تعبير المتكلّم عنها بصراخ أو تشنّج مثلا. فيكون وصف الأفكار بالغضب استعارة لغضب المتكلّم عند التّعبير عنها.

ويمكن ان نولّف نفس المعاني الممكنة المذكورة توليفا آخر لنحصل على معان ممكنة للجملتين:

."الأفكار التي لا لون لها غاضبة"

."الأفكار الخضراء تنام"

ويخرج عن المحال كل ما سوى التّناقض. لذلك نعتبر بعض ما وسمه النقّاد بالمحال خارجا عن مقولة الإحالة ومن صميم مقولة المجاز[1268].

د-38 (3): القاعدة الثّالثة: قاعدة اعتماد معان مناسبة للسّياق والمقام:

يمكن التّعبير عنها بقاعدة الإفادة الغرايسية، وهي الإفادة الماصدقيّة. ولئن كان الخروج عن الإفادة الماصدقيّة من سبل إنشاء معان ماصدقيّة مجازيّة –كما رأينا- فإنّ الإفادة الماصدقيّة الوضعيّة والمجازيّة ما أن تغيب حتى تحلّ محلّها الإفادة التأويليّة[1269]. ومضمون هذه الإفادة هو ملاءمة القول للسّياق والمقام أي مناسبة معاني القول لأطر التلفّظ بها. ولا شكّ في أنّ محدّدات الإفادة ممّا يتعلّمه المرء عند تعلّمه التّخاطب باللغة، وهي قواعد يعتمدها المتكلّم ويقيّمها السامع. وفي الحالتين يكون المتقبّل هو محدّد مدى تلاؤم القول مع السّياق والمقام[1270] باعتبار أنّ الباثّ أوّل المتقبّلين لقوله يجريه على معيار الإفادة باتّباعه او الخروج عنه.

وأوجه الإفادة كثيرة نذكر بعضها وأشكال الخروج عنها:

+ يجب أن يكون القول مفيدا للسامع في مقام القول:

فمن أوجه الخروج عن الإفادة أن تقول لجارك صباحا: "ابني الصّغير لا يحبّ أكل البيض". (دون أن يحتمل القول إفادة معنى مجازيّ).

+ يجب ان لا يكون معنى القول معروفا من المتقبّل[1271]:

وهذا ضرب من التّكرار لم نضعه ضمن دوالّ اللفظ الخاصّة لأنه لا يمثّل علاقة بين عناصر القول بل بين القول وسياقه ومقامه.

+ يجب أن يقوم القول على التّناسب:

أبرز أوجه التّناسب ذاك الّذي يشترطه اللغويّون العرب في "تفسير ظاهرة الوصل وهي... عين الظّاهرة المتمثّلة في عطف الجمل بالواو"[1272]. وقد "أقاموا

[1268] من ذلك بعض الأمثلة الواردة في: "المعنى المحال في الشّعر" صص 95/94.

[1269] ليس غياب الإفادة الماصدقيّة شرطا لظهور الإفادة التأويليّة إذ تتظافر الإفادتان على الأقوال جلّها إلاّ ما كان منها غير دالّ على معنى ماصدقيّ.

[1270] ومن هذا المنظور نفهم تقرير الأستاذ الشّاوش بانّ مجال التناسب –وهو من ضروب الإفادة- "نفس السامع" أصول تحليل الخطاب ج1 ص475.

[1271] نذكّر بانّنا في هذا المستوى نشترط في الخروج عن قاعدة الإفادة أن لا ينشئ معنى ماصدقيّا مجازيّا. وتكرار المعنى من أهمّ ضروب إنشاء المعاني المجازيّة. انظر صص 302/301 من البحث.

[1272] أصول تحليل الخطاب ج1 ص473.

التّناسب بدءا وآخرا على المعنى"[1273]. وقد ذكر السّكاكي مثالا على انعدام التّناسب بين الجمل المعطوفة بعضها على بعض وهو قول قائل: "زيد منطلق ودرجات الحمل ثلاثون وكمّ الخليفة في غاية الطّول وما أحوجني إلى الاستفراغ وأهل الروم نصارى وفي عين الذّباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا في الطبّ وختم القرآن في التّراويح سنّة وإنّ القرد لشبيه بالآدميّ"[1274].

II-دوالّ المعنى النّوعية:

(د-39): معنى التّوكيد:

نهتمّ به هنا باعتباره من دوالّ المعنى الماصدقيّ أي باعتباره موسوما في القول لا ناتجا عن أحد دوالّ اللفظ. وقد بحث المفسّرون في المعنى التّأويليّ لبعض الصّيغ الّتي تفيد التّأكيد. فاهتمّ الطّبرسي بمعنى تكرار الله تعالى قوله: "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" (البقرة 47/2+122)[1275]. وبحث الزّمخشري معنى ورود الحرف المؤكّد "إنَّ" في قوله تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ..." (آل عمران 19/3)، وتساءل عن "فائدة هذا التّوكيد"[1276].

وقد أسلفنا في القسم الأوّل – الفصل الثاني من بابه الأوّل- بعض العناصر الواسمة للتّوكيد، غير أنّ منها ما يُختلف في دلالته الماصدقيّة على التّوكيد شأن التّقديم والتّأخير والمجاز.

فقد قلنا إنّ التّقديم والتّأخير يمكن أن يفيد معنى التّوكيد الماصدقيّ عند الجرجاني. كما يمكن ان يفيد معاني أخرى، غير أنّها جميعها ماصدقيّة إذ "من الخطإ أن يقسّم الأمر في تقديم الشّيء وتأخيره قسمين فيجعل مفيدا في بعض الكلام غير مفيد في بعض"[1277]. ومثلما يجوز البحث في دلالات تقديم المفعول به على الفاعل في القول: "قتل الخارجيَّ زيدٌ" فإنّه يجوز البحث في دلالات تقديم الفاعل على الفعل في القول: "قتل زيد الرّجل"[1278].

على أنّنا نلاحظ أنّ رأي الجرجاني يجب أن يستثنى منه علاقة العطف إذ لا يمكن أن نقرّر أنّ القولين: "جاء زيد وعمرو" و"جاء عمرو وزيد" يفيدان معنيين ماصدقيين مختلفين وأنّ التّقديم والتّأخير في هذه الحال مفيد ماصدقيًّا، ذلك أنّ العطف يتميز بأنّه جعل الشيئين شرعا واحدا[1279]. وهو يقوم على التّناظر الّذي يثبته "قول النّحاة إمكان حلول أحد العنصرين محلّ الآخر وعدم إمكانه"[1280].

[1273] السّابق ص474.
[1274] مفتاح العلوم ص271.
[1275] مجمع البيان ج2/1 ص 375.
[1276] الكشّاف ج1 ص179.
[1277] دلائل الإعجاز ص 139.
[1278] المثالان من السّابق صص 137/136.
[1279] الكتاب ج2 ص51.
[1280] أصول تحليل الخطاب ج1 ص 430.

وقد تجسّم الاختلاف في تصنيف التّقديم والتّأخير ضمن دوالّ اللفظ أو ضمن دوالّ المعنى في تفسير قول الله تعالى: "وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" (البقرة4/2). فقد ذهب الزّركشي معتمدا رأي الجرجاني إلى أنّ تقديم المفعول به "بالآخرة" على الفعل والفاعل: "يوقنون" "معناه الحصر أي لا يؤمن بالآخرة إلاّ هم"[1281]، أمّا أبو حيّان فرأى أن الله تعالى "قدّم المجرور اعتناء به"[1282]. ويكون التّقديم والتّأخير من المنظور الأوّل دالاّ معنويا ماصدقيّا مفيدا معنى تأويليّا هو الحصر بينما يكون من المنظور الثّاني من دوالّ اللفظ مفيدا معنى تأويليّا ممكنا هو العناية بالعنصر المُقَدَّم.

ولا يختلف موقف الجرجاني من التّقديم والتّأخير عن موقفه من المجاز، فهو يرى اعتماد المجاز مفيدا معنى التّوكيد الماصدقيّ، إذ "ليست المزيّة في قولهم "جمّ الرماد" أنه دلّ على قرى أكثر بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ وأوجبته إيجابا هو أشدّ... وكذلك ليست المزيّة التي تراها لقولك: "رأيت أسدا" على قولك "رأيت رجلا لا يتميّز من الأسد في شجاعته وجرأته" أنّك قد أفدت بالأوّل زيادة في مساواته الأسد، بل أن أفدت تأكيدا وتشديدا وقوّة في إثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها"[1283].

(د-04): معنى المبالغة، وهو في استرسال مع معنى التّوكيد:

وتجسّم هذا المعنى دالاّ تأويليّا عند نظر بعض المفسّرين في دلالة اعتماد الله تعالى صيغة المبالغة المفيد معنى المبالغة في قوله تعالى: "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" (البقرة37/2)[1284].

(د-14): اعتماد معنى مجازيّ مّا:

رأَيْنا أن من دوالّ اللفظ التعبير عن معنى ماصدقيّ مّا مجازا عوض التّعبير عنه بالوضع، واختيار معنى مجازيّ مّا دون آخر ممكن من الصّنف نفسه. أمّا من وجهة دوالّ المعنى فإنّ الدالّ هو اعتماد معنى مجازيّ مّا بقطع النّظر عن أيّ معنى مجازيّ آخر ممكن. ومن ذلك أنّ الطّبرسي مثلا يبحث في معنى اعتماد الله تعالى الزّجاجة مجازا في قوله عزّ وجلّ: "...الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ..." (النور/35)[1285]. والرّازي يبحث في معنى اعتماد الله تعالى الأكل مجازا في قوله عزّ وجلّ: "الّذين يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا َيَقُومُونَ إلاّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ..." (البقرة 275/2)[1286].

(د-42): الحذف المقصود:

[1281] البرهان ج2 ص413.

[1282] النّهر المادّ ج1 ص23.

[1283] دلائل الإعجاز صص 109/108.

[1284] مفاتيح الغيب مج2 ج 3 ص19.

[1285] مجمع البيان ج8/7 ص225.

[1286] مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص91.

رأينا أنّ الحذف المقصود الّذي يحضر فيه محذوف واحد فلا يتعدّد معناه الماصدقيّ يدخل ضمن دوالّ اللفظ أمّا إذا تعدّد المحذوف وأمكن تعدّد المعنى الماصدقيّ فإنّ الحذف المقصود يدخل في دوالّ المعنى.

ومن أمثلته البحث في معنى حذف الحرف المتّصل بالفعل: "رغب" في قول الله تعالى: "...وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُهُنَّ..." (النّساء 127/4). ويجيز المفسّرون معنيين للمحذوف: معنى الحرف "في"، ومعنى الحرف "عن"[1287].

(د-43): الحذف نسيا:

هو من دوالّ المعنى إذ فرق في المعنى الماصدقيّ بين قولك: "أكل زيد" و"أكل زيد حمارا" مثلا. ويمكن أن يكون غياب أيّ عنصر من عناصر القول الممكنة دالاّ.

(د-44): غير أنّ من وجوه الحذف نسيا ما يكاد يغدو حذفا مقصودا. ومن تجسّمها شيوع ورود قولين معا ممّا يجعل غياب أحدهما تمييزا للحاضر أو للغائب وفق وجهة النّظر.

وقد يكون هذا الشّيوع ممكنا في استعمالات اللغة. فابن عاشور مثلا ينظر في قول الله تعالى: "والْقَمَر قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ" (يس 39/36) متسائلا عن دلالة اكتفاء الله تعالى بذكر العرض دون الطول في قوله عزّ وجلّ: "وسارِعُوا إِلَى مَغْفِرَة مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّة عَرْضُها السَّمَاواتُ والأَرْضُ..." (آل عمران 133/3)[1289] والرّازي يتساءل عن معنى اكتفاء الله بذكر الآباء دون الأمّهات في قوله تعالى: "...فَاذْكُرُوا الله كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَو أَشَدُّ ذِكْرًا..." (البقرة 200/2)[1290].

وقد يكون تلازم القولين ممّا يفرضه منطق المقام. فجلّ المفسّرين بحثوا في عدم ذكر الله تعالى البرد مع الحرّ في قوله عزّ وجلّ: "...وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ..." (النحل 81/16)[1291].

(د-45): القسَم:

نجد الأستاذ صولة يبحث في دلالة طول المقسم به في السور المكيّة[1292]. ونجد الأستاذ الجطلاوي يعرض لدلالة القسم "بعناصر في الوجود تتجلّى فيها وفي غيرها عظمة الخالق وحكمته كالليل والنّهار والشّمس والقمر"[1293]. أمّا الزّمخشري فقد تساءل عن سبب خصّ الله تعالى وقت الضّحى بالقسم في قوله عزّ وجلّ: "وَالضُّحى –وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى" (الضحى 1/93-2).

(1287) البرهان ج3 ص113.

(1289) البرهان ج3 ص114.

(1290) مفاتيح الغيب مج3 ج5 صص 200/199.

(1291) الكشّاف ج2 ص339 –جامع البيان ج7 ص629.

(1292) الحجاج في القرآن ج1 ص370.

(1293) قضايا اللغة ص480.

(د-46): اعتماد الاعتراض:

يشير الأستاذ صولة إلى "عدم اتّفاق القدماء على عدد الجمل المعترض بها في القرآن في احيان كثيرة"[1294]. ويبحث في دلالات بعض الأقوال الاعتراضيّة في القرآن شأن دلالة قول الله تعالى: "وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ" (النحل 57/16) أو "وإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ واللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ..." (النحل 101/16)[1295].

(د-47): اعتماد كلمة لها أصوات دالّة إذ يرى بعض الدّارسين أنّ لبعض الأصوات قيمة تعبيرية دون أصوات أخرى[1296].

(د-48): الحكم الإيجابيّ أو السّلبي على موضوع مّا وهو ما يماثل معنيي المدح والذمّ:

ليس بحث المفسّرين في دلالات التّحليل والتّحريم سوى تكريس لهذا الدالّ. فالتّحليل هو بوجه من الوجوه مدح للمحلَّل والتّحريم هو ذمّ للمحرَّم. وقد بحث الأستاذ صولة في دلالة تواتر الكلمات التّقويميّة في القرآن، تلك التي تشعر بمدح أو ذمّ[1297].

(د-48) (1) ومن المدح والذمّ ما يختصّ بمدح الباثّ المتقبّل أو ذمّه. ويتجاوز تعريف المدح والذمّ هنا المعنى المباشر القائم على اعتبار المدح ذكرا للمتقبّل بما يُحبّ أو بالأحرى بما يظنّ الباثّ ان المتقبّل يحبّه، واعتبار الذمّ ذكرا للمتقبّل بما يكره أو بالأحرى بما يظنّ الباثّ أن المتقبّل يكرهه، إلى إدماج مدح الباثّ ما يمدحه المتقبّل- أو بالأحرى ما يظنّ الباثّ أنّ المتقبّل يمدحه – وإدماج ذمّ الباثّ ما يذمّه المتقبّل – أو بالأحرى ما يظنّ الباثّ أنّ المتقبّل يذمّه- ضمن المعنى غير المباشر للمدح والذمّ[1298]. لذلك يمكن أن نعتبر سعي القرآن إلى "تحقيق مبدإ الاستمرار التّاريخيّ" مع متقبّليه وجها من وجوه مدحهم، وأن نعتبر نزوعه "إلى مبدإ القطيعة" وجها من وجوه الذمّ[1299].

(د-49): تصريح المعنى الماصدقيّ بتفضيل شيء على شيء، ومنه على سبيل المثال:

(د-49) (1): تصريح المتكلّم بأنه أفضل من المخاطب كأن يُقال: "أنا أفضل منك" /"أنا أقوى منك"...

(1294) الحجاج في القرآن ج1 ص 398.

(1295) السّابق ج1 ص397.

(1296) La connotation, p-27.

Philippe Julien : Pour Lire Jacques Lacan, Col Points, Paris 1990, p-157.

(1297) الحجاج في القرآن ج1 ص 139.

(1298) نذكّر بما أسلفناه من نسبيّة معنيي الذمّ والمدح وفق السّياق والمقام.

(1299) الحجاج في القرآن ج1 صص 175/174. يحدّد الأستاذ صولة بعض وجوه الاستمرار والقطيعة بين معاني القرآن وما هو سائد في الجاهليّة.

(د-49) (2) تصريح المعنى الماصدقيّ بتفضيل صنف اجتماعيّ أو جنسيّ أو عرقيّ أو دينيّ على صنف اجتماعيّ أو جنسيّ أو عرقيّ أو دينيّ آخر، كأن يقال "البيض أفضل من السّود" أو "الرّجال أفضل من النّساء" أو "المؤمنون أفضل من الكفّار". وقد بحث بعض المفسّرين في دلالة معنى التّفضيل في قول الله تعالى: "ياَ بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَىَ الْعَالَمِينَ" (البقرة 47/2)[1300].

(د-49) (3): تصريح المعنى الماصدقيّ بتفضيل أفراد على أفراد. وقد بحث بعض المفسّرين في معاني التّفضيل في قوله عزّ وجلّ: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ..." (البقرة 253/2)[1301].

(د-49) (4): عدم وسم القول معجميّا بتفضيل صنف على صنف، وتصريح المعنى الماصدقيّ بفرق في المعاملة بين صنف وصنف أو بين مفرد ومفرد أو بين صنف ومفرد. من ذلك قول أب لابنيه: "أُعطي صالحا خمسين دينارًا وأُعطي عليًّا دينارين". وقد رأى القشيري أنّ قول الله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَذِّ الأُنْثَيَيْنِ..." (النّساء 11/4) يَقوم على "تفضيل الذّكور" ولذلك بحث في دلالات ذلك التّفضيل[1302].

وقد يكون التّفضيل باعتماد كلمة مّا تفيد معنى التّفضيل في مقتضاها شان اعتماد كلمة "الله": فالمقتضى الأول لكلمة الله هو "قولنا ضمنيّا إنّنا تبعا لذلك ضعفاء محتاجون..."[1303]. ووجود هذا المقتضى هو في نظرنا من دوالّ المعنى إذ لا يمكن إيجاد كلمة اخرى تفيد نفس معنى الله دون أن تفيد معجميّا وجود عباد له. فكلمة ربّ العربيّة أو Dieu الفرنسية مثلا كلتاهما تفيد المعنى الاقتضائيّ المذكور.

(د-50): اعتماد عبارات يمكن أن تفيد انتماء الباثّ:

+ إلى جنس مّا: مثال: كلمة "وُه" العاميّة.

+ إلى إيديولوجيا مّا شأن إمكان إفادة القول: "هاي هتلر" انتماء القائل إلى الإيديولوجيا النّازية وشأن إمكان إفادة القول "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمّدا رسول الله" انتماء القائل إلى الإسلام. وقد تجسّمت هذه الدّلالة الممكنة عند تناول بعض المفسّرين قول الله تعالى: "إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله يَسْتَكْبِرُونَ" (الصّافات 35/37)[1304].

(1300) مجمع البيان ج2/1 ص207.

(1301) السّابق ج2/1 صص 326/325.

(1302) لطائف الإشارات ج2 ص90.

(1303) الحجاج في القرآن ج1 ص100.

(1304) الجامع ج15 ص76.

(د-51): من منظور التّحليل النّفسي تعدّ زلّ اللسان (lapsus) دالاّ يمكن أن يكشف عن رغبات معقّدة مكبوتة يخفيها المتكلّم عن نفسه[1305]. ويعدّ القول غير المفيد إفادة معنويّة دالاّ معنويّا على بعض سمات نفسيّة المتكلّم[1306].

المبحث الثّاني: المعنى الخاصّة

(د-52): علاقة معنى القول بمعنى القول:

وهي تقوم على النّظر في علاقة معاني القول "الجزئيّة" –المكوّنة لمعنى القول كلّه- بعضها ببعض. وتختلف هذه المعاني من حيث حاملها بين معنى كلمة ومعنى مركّب ومعنى جملة ومعنى مجموعة من الجمل غير أنّها تظلّ جزئيّة ما كانت جزءا من معاني قول أوسع منها محتو لها.

ومن هذه الدوالّ:

(د-52) (1): تكرار صوت مّا تكرارا لافتا في القول:

وقد أدرجنا تكرار الصّوت ضمن دوالّ المعنى لأنّه لا يكون دالاّ إلاّ إذا اعتبر حاملا لمعنى تأويليّ. فمن ذلك تساؤل المفسّرين عن دلالات تكرار القاف في سورة ق[1307].

(د-52) (2): تكرار جزئيّ للمعاني.

لا يكون هذا التّكرار للفظ والمعنى لأنّه بذلك يصبح دالاّ ماصدقيّا على معنى التّوكيد. ولا يكون تكرارا للمعنى بلفظ مختلف لأنّه يكون ضمن دوالّ اللفظ ممّا عرضنا له. ولا يعدو هذا التّكرار أن يكون تحويرا جزئيّا للفظ يؤدّي إلى تحوير جزئيّ للمعنى.

فمن ذلك مثلا:

+ تغيير الموصول وتحويل الصّفة من التعلّق بالمضاف إلى التعلّق بالمضاف إليه في قول الله تعالى: "...ذُوقُوا عَذَابَ النَّار الّذي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ" (السّجدة 20/32) وقوله" ...ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ" (سبأ 42/34)[1308].

+ تحوير الكلمة من معرفة إلى نكرة في قول الله تعالى: "...فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ..." (البقرة 24/2) وقوله عزّ وجلّ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ..." (التّحريم 6/66). وقد تساءل الزّمخشري عن سبب تحوّل كلمة "نار" من التّعريف إلى التّنكير[1310].

[1305] Jacques Lacan : Ecrits 1, Paris, Seuil 1966, p-128.

[1306] Théories du signe et du sens, p-313.

[1307] قضايا اللغة ص467.

[1308] البرهان ج2 ص63.

[1310] الكشّاف ج1 ص50.

+ تحوير المعنى المقصود بالقول تحويرا جزئيّا والإبقاء على المضمون القضويّ[1311]: وتجَلّى هذا مثلا في قول الله تعالى: "إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِ الْمُحْسِنِينَ" (الصافات 105/37) وقوله عزّ وجلّ: "كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ" (الصافات 110/37). وقد بحث الزّمخشري في معنى غياب التّوكيد من الآية الثّانية[1312].

(د-53): ومن أهم دوالّ المعنى الخاصّة ما يوسم بوجوه النّظم ويقوم على البحث في دلالات ترتيب المعاني في القرآن. وقد أطنب في الاهتمام بهذا الدّالّ مفسّرون دون آخرين شأن الزّمخشري في كشّافه والرّازي في مفاتيحه وابن عاشور في تحريره وتنويره[1313]. ويمكن أن يكون التّرتيب لمعان متتالية أو متباعدة، فمن المتتالي البحث عن دلالة عطف الجمل بعضها على بعض في القرآن[1314]، ومن المتباعد بحث الأستاذ صولة عن دلالة التّحوّل في القرآن من استعمال كلمة "الله" إلى استعمال كلمة "ربّ"[1315] وعرضت جاكلين الشابّي لمعنى التّحوّل في القرآن من استعمال كلمة "صاحبكم" –للإحالة على محمّد- إلى كلمة: "نبيّ" أو مركّب: "رسول الله"[1316].

ومن خلال عرضنا للدوالّ التأويليّة لفظيّة كانت أو معنويّة تبيّنا أمرين. أوّلهما التردّد في تصنيف بعض الدوالّ ضمن دوالّ اللفظ أو ضمن دوالّ المعنى شأن التّقديم والتّأخير والمجاز، وثانيهما أنّ بعض دوالّ اللفظ ممكنة وكلّ دوالّ المعنى حاصلة. ولكلا الأمرين دلالات نعرض لها في الباب الثّاني باب المعاني التأويليّة.

الباب الثّاني: من المعاني التأويليّة وأسس تعدّدها

ليس هذا بالباب سوى محاولة لتلمّس بعض صنوف المعاني التأويليّة وأسس تعدّدها ذلك أنّ المعاني التأويليّة كثيرة تشمل مجالات مختلفة فـ"للمعنى التّأويليّ سمة عامّة وشاملة ومنتشرة في الآن نفسه"[1317] والمعاني التأويليّة إضافة إلى ذلك لا تقوم على دوالّ مضبوطة سلفا ولا توجد لها معاجم تحوي معانيها السّابقة للاستعمال شأن معاجم المعاني المفهوميّة. لذلك كان المعنى التّأوليّ "موحى به" وكان "تفكيكه أكثر احتمالية"[1318]. ولا بدّ من أن نؤكّد أمرا أساسيا وهو أنّ

[1311] نعني بالتّحوير الجزئي الانتقال من معنى مقصود بالقول إلى آخر شبيه به. فلا شكّ في أنّ العلاقة بين معنيي التّقرير والتّوكيد مثلا أوثق من العلاقة بين معنيي التّقرير والاستخبار مثلا.

[1312] الكشّاف ج3 ص309.

[1313] على سبيل الذكر لا الحصر: الكشّاف ج1 ص53 –مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص147 –التّحرير والتّنوير ج8 ص148.

[1314] التّحرير والتنوير ج6 ص218.

[1315] الحجاج في القرآن ج1 ص105.

[1316] Jacqueline Chabbi : Le seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, Ed Noesis, Paris 1997, pp-73/74.

[1317] Théories du signe et du sens, T2, p-221.

[1318] La connotation, p-17.

المعاني التأويليّة التي سنذكرها الآن قابلة بدورها لأن تكون دوالّ تفيد معاني تأويليّة أخرى إذ القول: "جاء زيد" في علاقته بالواقع دالّ يفيد معنى تأويليّا ممكنا يتمثّل في وصف القول بالصّدق أو الكذب، وصدق القول أو كذبه معنيان دالاّن على معان تأويليّة أخرى ممكنة منها ما يتعلّق بالباثّ شأن صدقه أو كذبه[1319] أو بعض خصائص حواسّه أو حالته النّفسيّة. فقسم المعاني التأويليّة هذا شبكة من الدّلالات تفضي إحداها إلى الأخرى وكلّ دلالة مفضية هي معنى قد يكون في الآن نفسه دالاّ على معنى آخر.

ولا ننسى أننا ننظر في المعاني التأويليّة ونصنّفها باحثين في إمكانات تعدّدها، وهو تعدّد وجدنا طريقتين لعرضه. الأولى تقوم على عرض الدوالّ التأويليّة كلّها وذكر أهمّ معانيها الممكنة. ومشكلة هذه الطريقة أنها تؤدّي إلى التّكرار ذلك أن جلّ الدوالّ تشترك في معان تأويليّة كثيرة. فمن أهمّ خصائص المعنى التّأويليّ عدم التّشاكل (non isomorphisme) بين الدوالّ والمداليل[1320]. ويمكن أن يفيد دال مّا المعاني: +[القول جميل] + [المتكلّم مريض نفسيا] + [المتكلّم يسعى إلى إقناع المتقبّل]، ويمكن أن يفيد دالّ ثان المعاني: [القول جميل] + [المتكلّم أرفع درجة من المخاطب] + [القول صائب]، ويمكن أن يفيد دالّ ثالث المعاني: + [القول صادق] + [المتكلّم من المحامين] + [القول صائب]، وبذلك تتشتّت المعاني وتتكرّر تكرّرا يزيد مداه بزيادة عدد الدّوالّ التأويليّة الممكنة، وهذا التشتّت وإن كان يتعارض وتصنيف المعاني وتحديدها فإنّ له فضل توضيح العلاقة بين الدالّ التّأويليّ ومعناه. ولتجنّب هذا التشتّت من جهة والإبقاء على علاقة الدالّ بالمدلول من جهة أخرى عمدنا في هذا الباب إلى المنهج التّالي:

انطلقنا من تبويب المعاني التأويليّة لإبراز وحدتها فوجدنا انّها أربعة أصناف كبرى هي معاني القول ومعاني الباثّ ومعاني علاقة الباثّ بالمتقبّل ومعاني الواقع. ونؤكّد في هذا المستوى امرين:

أوّلهما أنّ المركّبات الإضافيّة الأربعة التي تؤلّف هذه الأصناف هي إضافات لفظيّة من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله[1321]. فـ"معاني القول" ليست كلّ ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر "لكنّها ما يدل" عليه القول من معان تأويليّة تعدّ خصائص للقول. ومعاني الباثّ ليست كلّ ما نعرفه عن الباثّ بل هي ما يكشف عنه القول من خصائص الباثّ. ولا تخرج معاني علاقة الباثّ بالمتقبّل عن أن تكون ما يفيده القول من خصائص تلك العلاقة ولا تعدو معاني الواقع أن تكون ما يبيّنه القول من خصائص ذلك الواقع.

[1319] هناك فرق بين صدق القول أو كذبه وصدق الباثّ أو كذبه.

[1320] La connotation, p.20.

[1321] وهي جميعها تنتمي إلى معاني القول إذا اعتبرنا الإضافة إضافة للمصدر إلى فاعله.

وثاني الأمرين أنّ هذه الأصناف لا تمثّل مقولات مستقلّة إحداها عن الأخرى استقلالا تامّا. فالقول غير منفصل عن باثّه ولا عن علاقة باثّه بالمتقبّل. وكلّ المسائل المذكورة عناصر من الواقع. فاعتبارنا القول جميلا وهو من خصائص القول أساسا قد يفيد براعة الباثّ وهو من معاني الباثّ، وقد يفيد سعي الباثّ إلى حمل المتقبّل على الاعتراف ببراعته وهو من معاني علاقة الباثّ بالمتقبّل، وقد يفيد شيوع ضرب من الأقوال الجميلة في فترة زمانية مّا، وهو من معاني الواقع. وتداخل شبكة المعاني التأويليّة فخّ لا يمكن الخلاص منه إلاّ بالتخلّي عن الإحاطة بها. فأصناف المعاني التأويليّة التي نعرضها ليست سوى هيكل عامّ بعيد كل البعد عن الاستقصاء لا ينشد إلاّ الإجرائيّة لولوج بعض أبواب شبكة العلامات.

وقد قسمنا كلّ واحد من أصناف المعاني الأربعة المذكورة إلى مسائل معنويّة نبحث إمكان تعدّدها. فمن معاني القول مثلا نجد معنيي الصّدق والكذب فننظر إمكان تعدّد اتّصاف القول بهما. ومن معاني الباثّ مثلا نجد معنى انتماء الباثّ الإيديولوجي وإمكان تعدّد دلالة القول عليه... وقد رقّمنا المعاني التأويليّة جميعها بنفس رقم دوالّها لتأكيد علاقة الدوالّ الجزئيّة بالمداليل. فيكفي أن تنظر في الباب الأول في رقم الدال وتنظر في الباب الثّاني ضمن المعاني في ذاك الرّقم نفسه لتعرف بعض معاني الدالّ الممكنة.

ولم نقتصر على عرض المعاني التأويليّة وفق أصنافها فحرصنا على بيان آليّة تشكّلها وأسس تعدّدها بقطع النّظر عن الصّنف الّذي انتمت إليه. ولذلك انقسم هذا الباب إلى فصلين الأوّل يحاول تجاوز شتات المعاني التأويليّة فيبوّبها وفق أصنافها والثّاني ينظر في أمثلة من هذه المعاني المشتّتة المفردة باحثا عن وحدة تشكّلها.

وسواء نظرنا في المعنى التأويليّ في صنفه او في ذاته فإنّ تعدّد المعاني التّأويليّة يظلّ ممكنا إلاّ بعض المعاني التأويليّة التي تتميز بأنّها معان اقتضائيّة أي متحقّقة بالقوة مهما يكن السّياق والمقام. وهي دلالة القول على وجود القول وعلى وجود القائل وعلى وجود المتقبّل وإن يكن القائل نفسه.

الفصل الأوّل: من أسس تعدّد المعاني التأويليّة وفق أصنافها

أسلفنا أنّ المعاني التأويليّة أربعة أصناف: معاني القول ومعاني الباثّ ومعاني الواقع ومعاني علاقة الباثّ بالمتقبّل. وتعدّد المعاني التأويليّة في هذا الفصل يكون من منظور داخليّ أي إنّه بحث في إمكانات تعدّد المعنى وأسسه داخل كل صنف. وهذا التعدّد ضربان وسمنا الأول بالتعدّد التّقابلي بالإيجاب والثّاني بالتعدّد التّقابلي بالنّفي. فأمّا الأوّل فيفيد وجود معنيين تأويليّين للقول أي إنّ

التعدّد يكون ثنائيّا لأنّ المقابل المعجميّ لأحد المعنيين مماثل لنفي المعنى الآخر، وتجسيم ذلك كالتّالي:

*القول "أ" يفيد المعنى ب1. مثال: القول "أ" يفيد الصّدق

*القول "أ" يفيد المعنى (-ب1) أو يفيد المعنى ب2 الذي هو مماثل لـ(-ب1)

مثال: القول "أ" يفيد عدم الصّدق أي إنّه يفيد الكذب.

أمّا ضرب التعدّد الثّاني فيقوم على وجود أكثر من معنيين تأويليّين للقول أي إنّ التعدّد يكون أوّلا ثنائيّا بوجود أحد المعنيين التّأويليين من جهة ونفيه من جهة أخرى، على أنّ نفي المعنى التّأويلي ليس بالضرورة مماثلا لمقابله المعجميّ، فينضاف معنى ثالث هو معنى المقابل. ويتجسّم ذلك كالتّالي:

*القول "أ" يفيد المعنى ب مثال: القول "أ" يدلّ على ذكاء المتكلّم.

*القول "أ" يفيد المعنى –ب مثال: القول "أ" يدلّ على عدم ذكاء المتكلّم.

*القول "أ" يفيد المعنى ت مثال: القول "أ" يدلّ على حمق المتكلّم.

وليس عدم ذكاء المتقبّل مماثلا لحمقه بالضّرورة. ويمكن اعتبار ضرب التعدّد الأوّل قائما على التّناقض بين معنييه في حين أنّ ضرب التعدّد الثاني يقوم على الضديّة بين إثنين من معنييه. وسنعتمد فيما سيأتي الرّمز (ت+) للدّلالة على التعدّد بالإيجاب والرّمز (ت-) للدّلالة على التعدّد بالنّفي.

المبحث الأوّل: من معاني القول التّأويلية وأسس تعدّدها

لا يستقصي هذا المبحث جميع أصناف معاني القول. وليس إلاّ عرضا لأبسط معاني القول باعتبارها منطلقا لبحث أسس تعدّد المعاني التّأويليّة.

I- القول صادق أو القول الكاذب:

جالّ هذين المعنيين علاقة القول بالواقع وهو من دوالّ المعنى كما رأينا (د-37). ومعنيا الصّدق والكذب الممكنان يشملان الأقوال اللغويّة القابلة لأن تطابق الخارج. فإذا كان القول مطابقا للواقع اعتبر صادقا وإذا كان مخالفا للواقع اعتبر كاذبا. وقد قال التّفتازاني: "صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع... وهو الخارج الّذي يكون لنسبة الكلام الخبريّ، وكذبه عدمها أي عدم مطابقته الواقع"[1322]. فإذا كان القول إنشائيّا فلا يمكن وصفه بالصّدق والكذب لأنّ نسبته ليست ثابتة بل "محضرة لتطلب وجودها أو معرفتها أو يتحسّر على فواتها إلى غير ذلك"[1323]. ومن هنا

[1322] الإنشاء في العربيّة ص456.

[1323] كشّاف اصطلاحات الفنون ج2 ص849.

نحصر الأقوال اللغويّة القابلة للبحث في صدقها وكذبها –من خلال علاقتها بالخارج- في الأقوال الخبريّة أي في الأقوال التي تفيد معنى الخبر(1324). يستوي في ذلك أن تكون أخبارا ماضية تحقّقت أو أخبارا تستشرف المستقبل قابلة للتحقّق. ذلك أنّ الإخبار عن المستقبل قابل بالقوّة لأن يوصف بالصّدق والكذب، غير أنّ هذا الوصف لا يحصل بالفعل إلاّ بعد تحقّق زمان الخبر المفترض.

وقد أسلفنا عند حديثنا عن المعنى الماصدقيّ أن لجلّ أشياء الخطاب علاقة مّا بالواقع الحسّيّ. غير أنّ بعض أصناف الأقوال تنشئ واقعا مفترضا شأن الافتراضات الفيزيائيّة والرّياضيّة وكلّ الأقوال المندرجة ضمن نسق افتراضيّ استنتاجيّ. وفي هذا الإطار نجد الأقوال الصناعيّة كقوانين النّحو والصرف. فهي وإن نشأت ضمن نسق استقرائيّ إنّما تمثّل واقعا مفترضا(1325). وكل قول يصرّح بواقع افتراضيّ هو قول قابل لأن يوصف بالصّدق والكذب لكن لا في علاقته بالخارج الحسّي بل في علاقته بقوانين ذاك الواقع المفترض ذاته. فالقول النّحوي. وفي مقابل ذلك فإنّ القول: "الفاعل من المجرورات" كاذب بمقتضى نفس الواقع الافتراضيّ، غير أنّ الغالب في مستوى الافتراضات الصناعية أن يُنعت اعتمادها بالصّواب والخروج عنها بالخطإ. لذلك نفضّل التّبسّط في مسائلها ضمن معنيي الصّواب والخطإ.

ويتجاوز الواقع الافتراضيّ قوانين العلوم الصّناعيّة ليشمل العوالم السّردية المفترضة. وهي تقبل بدورها الصوف بالصّدق والكذب إذا ما علمنا قوانينها. فالقول: "أكل الذّئب حمراء حمراء" صادق على حين أنّ القول: "أكلت الجدّة الذّئب" كاذب.

وانطلاقا ممّا سبق نقرّر أنّ كلّ قول خبريّ هو مبدئيّا قول قابل للوصف بالصّدق والكذب سواء أحال على واقع حسّي –مباشر أو غير مباشر- أو على واقع مفترض متصوّر. وإمكان تعدّد المعنى في هذا المستوى يتمثّل في قبول القول نفسه لقيمتي الصّدق والكذب. ذلك أنّ الأقوال الكاذبة دائما أو الصّادقة دائما لا تقبل تعدّد المعنى المذكور. فمن الأقوال الكاذبة دائما الأقوال الصّادقة دائما تحصيلُ الحاصل. فكلّ قول تماثل فيه المحمول والموضوع صادق بالضّرورة. أمّا الأقوال التّحليلية التي يراها بعض المناطقة صادقة دائما مهما يحصل(1326) فإنّها قابلة للصدق والكذب إذ أنّ علم دلالة الطّراز قد أعاد النّظر في التّعاريف القائمة على الخصائص اللازمة الكافية. وبذلك ليس القول: "كلّ أعزب غير متزوّج" صادقا دائما بل قيمته الماصدقيّة تختلف باختلاف معنى كلمة "أعزب" لا سيما في إمكانات تجسّمها الجانبيّة.

(1324) الشّرط يكون قابلا للصّدق والكذب إذا كان جوابه خبرا. ذلك أنّ "العبرة في هذا (جملة الشرط وجوابه) بالتّالي" البرهان ج2 ص353.

(1325) يشبّه كواين مصادرات الهندسة بقواعد النّحو. La philosophie anglo-saxonne, p-225

(1326) Quine en perspective, p-21.

ومن بدائه المنطق أنّ القول الدالّ على واقع واحد ممكن التّحقيق لا يمكن أن يقبل "نظريّا" قيمتي الصّدق والكذب المتناقضتين بل يقتصر على إحداهما. لذلك لا يتحقّق تعدّد المعنى باعتبار القول الواحد صادقا وكاذبا إلاّ في ثلاث حالات متّصلة بعضها ببعض:

-أولاها أن يكون القول واحدا قابلا للتحقيق غير أنّ الواقع المحال عليه أكثر من واحد ممّا يسمح باعتبار القول مطابقا لبعض وجوه الواقع غير مطابق لبعض وجوهه الأخرى.

-وثانيها أن يكون القول واحدا محيلا على واقع غير قابل للتّحقيق.

-وثالثها أن يكون القول محيلا على واقع نسبيّ.

*القول واحد دالّ على أكثر من واقع:

يدلّ القول على أكثر من واقع ممكن إذا كان معناه الماصدقيّ متعدّدا. وقد أسلفنا مظاهر تعدّد المعنى الماصدقيّ في اللغة وأسسه. فإذا نظرنا في القول: "رأيت إوزّا"، فإنّه لا يمكن الحكم بأنّه قول صادق أو كاذب إلاّ إذا حدّدنا المعنى الماصدقيّ لكلمة: "إوزّ" باعتبارها من المشترك تدلّ على الطائر المعروف وعلى الرّجل الغليظ[1327]. ولئن كان تحديد المعنى المقصود يسيرا في المثال الّذي ذكرنا فإنّه يغدو أعسر كلّما كان القول مشتملا على كلمات مجرّدة ذاتيّة. فقد يُعدّ القول: "زيد كريم" صادقا عند البعض كاذبا عند البعض الآخر لاختلاف حدود مقولة الكرم ماصدقيّا. ولا يرتفع إمكان تعدّد المعنى إلاّ بالاتّفاق في معنى الكرم المقصود، وذلك بتجسيمه تجسيما كمّيا كأن نقول: "الكريم من أعطى أكثر من ربع ماله"، غير أنّ هذا الاتّفاق المتواضع عليه لا يشمل كلّ الكلمات. ولذلك تبقى الكلمات الذاتية خصوصا قابلة لتعدّد المعنى الماصدقيّ ومن ثمّ لاختلاف القيمة الماصدقيّة. وهذا ما يجعلها في استرسال مع الشرط الثّاني للتعدّد وهو عدم قابليّة الواقع للتحقيق.

وقد كان تعدّد معنى القول الماصدقيّ من أسس تعدد قيمة القول الماصدقيّة عند تفسير السّكاكي قول الله تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ أُسْجُدُوا لآدَمَ..." (الأعراف 11/7). فهذا القول كاذب لا يمكن أن يوافق الواقع إذا كان ضمير المخاطب محيلا على النّاس المخاطبين بالقرآن ممّن خُلقوا بعد آدم. غير أنّ تعدّد معنى الضمير بإمكان دلالته مجازا على أصل المخلوقين أي على آدم يحوّل القول إلى قول قابل للصّدق على الأقلّ من منظور منطق تتالى الزّمان. وهذا ما يثبته السّكاكي: "يقولون قوله ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" كذب محض. ومن ذا الّذي يرضى لكلام فيه عيب الكذب أن ينسب إلى الله تعالى عن الكذب علوّا كبيرا فإنّ أمره للملائكة بالسّجود لآدم لم يكن بعد خلقنا

(1327) المزهر ص372.

وتصويرنا. يقولون ذلك لجهلهم بأنّ المراد بقوله: "خلقناكم ثم صوّرناكم" هو "خلقنا أباكم آدم وصوّرناه"[(1328)].

ومن هنا نؤكّد أنّ إمكان تعدّد القيمة الماصدقيّة للقول الواحد قابل للزّوال إذا حوّرنا مفهوم "القول الواحد" من "اللفظ الواحد" إلى "اللفظ والمعنى الواحد". ومثال ذلك أنّ القول: "هذه عين" قابلا الإحالة على عضو البصر وعلى بحيرة الماء هو لفظ واحد، غير أنّه محتمل لتعدّد معناه الماصدقيّ فيكون بذلك محتملا لتعدّد قيمته الماصدقيّة. أمّا إذا قطع السّياق أو المقام بأحد المعنيين دون سواه فإنّ القول يكون إمّا كاذبا ما لم يقبل التعدّد لسبب آخر.

*القول غير قابل للتّحقيق:

إذا كان التّحقيق هو إثبات مسألة مّا بدليلها فهو في هذا المقام إثبات مطابقة القول للواقع بدليل مّا. وقد اعتبر التّجريبيّون أنّ الأقوال الحسيّة وحدها قابلة للتّحقيق وذلك بعرضها على التّجربة. فإذا كان "فهم القضيّة هو معرفة ما يحصل عندما تكون صادقة"[(1329)] فإنّ عدم القدرة على تحقيقها يحوّلها إلى قضيّة لا معنى لها. والفرق بين المنظور التّجريبيّ والمنظور اللّسانيّ أنّ الأوّل ينفي صفة المعنى عن الأقوال الّتي لا تقبل التّحقيق بينما يقرّ الثّاني بوجود أقوال ذات معنى تكون غير قابلة للتّحقيق التجريبيّ. وهذه الأقوال ممكن تعدّد معناها بوصفها بالصّدق أو الكذب. وأهمّها:

+ الأقوال الماورائيّة: وهي الأقوال النّموذج التي يرفض التّجريبيون اسناد معنى لها. وتشمل كلّ ما يتّصل بالإلاهيات والمجرّدات اللاماديّة والحقائق المطلقة. وأشهر هذه الأقوال التي لا تقبل التّحقيق القول: "الله موجود". فهذه القضية تقبل الصّدق والكذب إذ لا يمكّن عرضها على الواقع من التّقرير بأحدهما ونفي الآخر. ولعلّ عدم إمكان تحقيق القول آنيا هو ما يفسّر إرجاء ذلك التّحقيق إلى زمن آخر في قوله تعالى مخاطبا قوم ثمود: "سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنِ الكَذَّابُ الأَشِرُ" (القمر 26/54).

+الأقوال الذّاتية: وقد عرضنا لها في القسم الأوّل باعتبارها أقوالا يحمل مفهومها شحنات معياريّة فردية يختلف تحديد ماصدقها من شخص إلى آخر وهي شحنات لا يمكن تقنينها وضبطها موضوعيا. ولذلك لا يمكن تحقيق القول: "هذا وجه جميل" فيظلّ قابلا لمعنييْ الصّدق والكذب.

+الأقوال المحلية على واقع لا يعلمه مبدئيّا إلاّ المتكلّم أو الأقوال الّتي تشمل ما يوسم عند بعض الفلاسفة بـ"التّجربة الخاصّة" (expérience privée)[(1330)]. وهي أقوال غير قابلة للتّحقيق من منظور المتقبّل أي المنظور الّذي يهمّنا، ومن

(1328) مفتاح العلوم ص 598.

(1329)Tractatus, p-48.

(1330)P-M-S Hacker : Wittgenstein, Paris, Seuil 2000 pp-33/38.

هذه الأقوال: "أنا متعب" أو "أرغب في النوم" وسواهما. ولهذه الأقوال التي تقبل تعدّد المعنى بوصفها بالصّدق والكذب تجسّم في القرآن عند تفسير قول الله تعالى: "ودخل معهُ السِّجْن فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ..." (يوسف 36/12). فقد اختلف المفسّرون في صدق الرّؤيا بين قائل "سألاه من غير أن يكونا قد رأيا شيئا" وقائل "بل رؤياهما على صحّة وحقيقة"[1331].

ومن هذه الأقوال ما كان غير قابل للتّحقيق في زمان مّا –أي ما كان قابلا لتعدّد المعنى- ولكنه يغدو قابلا للتّحقيق في زمان آخر أي يغدو غير قابل لتعدّد المعنى. وهذا شأن القول: "رأيت أمس رؤيا" فهو قابل للصّدق والكذب قبل اكتشاف الآلات القادرة على تسجيل حركة الدّماغ الكهربائية ومراقبته أثناء النّوم. والقول نفسه قد يفقد قابليته لتعدّد المعنى بعد اكتشاف هذه الآلات. وهذه النسبيّة المستندة إلى الزّمان تسم بالقوّة كل الأقوال.

*القول محيل على واقع نسبيّ:

ولا بدّ من تناول هذه النسبيّة من منظورين منظور أنطولوجيّ من جهة ومنظور إبستمولوجيّ من جهة أخرى.

فإذا اعتبرنا أن المنظور الأنطولوجيّ يشمل الأقوال المحلية على الوجود باعتباره معطى مفترضا أو متصوّرا، وإذ بيّنّا أنّ الأقوال الذاتيّة وبعض الأقوال المجرّدة غير قابلة للتّحقيق ومن ثمّ تقبل تعدّد المعنى بالوصف بالصّدق والكذب فإنّ أقلّ الأقوال قابليّة لأن يتعدّد معناها هي تلك المحيلة على أشياء حسيّة وهي قابلة لأن تنشئ في الحال قبول متقبّلها أو رفضه[1332]. ويمكن أن نسمّيها مع كواين "أقوال المعاينة" (énoncés d'observation). وهي أقوال مناسبات أي تصدق في بعض المقامات وتكذب في مقامات أخرى شأن القول: "الشّمس بازغة". على أنّنا أسلفنا منذ بدء البحث أنّنا نبحث أسس تعدّد معنى القول الواحد وأنّ مقام القول جزء منه لذلك نبحث مجالات وصف قول مثل: "الشّمس بازغة" بالصّدق أو الكذب في مقام واحد. فمن المفترض أن يوصف القول عادة بالصّدق صباح يوم من أيام الصّيف وبالكذب في الليل[1333]. وأقوال المعاينة هذه تبدو غير قابلة آنيّا لتعدّد قيمتها الماصدقيّة بالنّسبة إلى المتقبّل المثاليّ ولكنّها تظلّ نسبيّة بالقوة.

أمّا المنظور الإبستمولوجي فهو يبحث في مدى صدق الأقوال العلميّة، وهي أقوال إمّا أن تقوم على افتراضات تثبتها التّجربة أو أن تقوم على تعميم الاستقراء الناقص أي إنّها واقع مركّب في مقابل الواقع المعطى. ويسم كواين هذه الأقوال

[1331] مجمع البيان ج6/5 ص 354.

[1332] W-V-Quine : La poursuite de la vérité, Paris, Seuil 1993, p-32.

[1333] نذكّر أننا نستثني الآن إمكانات تعدّد المعنى الماصدقيّ أسّا من أسس تعدّد معنيي الصّدق والكذب التّأويليين. وقد أسلفنا تلك الإمكانات. لذلك لا نعود إلى إمكان اعتبار القمر شمسا مثلا أو إلى إمكان دلالة الشّمس مجازا على المرأة الجميلة ممّا يحوّل القول: "الشّمس بازغة" إن قيل في الليل من قول كاذب إلى قول صادق.

بـ"أقوال المعاينة المقوليّة" (énoncés catégoriques d’obsevation) إذ هي تتألّف على الأقلّ من قولين من أقوال المعاينة. وتتميّز بأنها "دائمة" (permanentes). وبذلك يكون القول: "هذا غراب أسود" من أقوال المعاينة بينما يكون القول: "كلّ الغربان سود" من أقوال المعاينة المقوليّة[1334]. وهذه الأقوال التي تمثّل الجسر بين المعاينة والنظريّة هي قابلة لتعدّد معناها بين الصّدق والكذب إذا كانت أقوالا تركيبيّة. وهذا شأن القول: "الأرض كرويّة" فهو زمان غاليلي قابل لتعدّد المعنى الممكن وهو اليوم يبدو غير قابل لذاك التعدّد. غير أن زوال تعدّد المعنى هذا ليس سوى تصوّر آني قابل للنقض في المستقبل، وبذلك يعود القول مرّة أخرى ممكن التعدّد بوصفه بالصّدق والكذب. فمعنيا الصّدق والكذب ليسا مطلقين لكن هما نسبيان آنيّان، ولذلك "يرفض كواين التّساؤل عمّا إن كانت علومنا والأنطولوجيا المرتبطة بها تعكس "الواقع في ذاته" عكسا أمينا معتبرا أنّه لا معنى له"[1335].

II- القول قائم على تقابل أو القول غير قائم على تقابل (ت+):

دالّ معنى القول هذا هو علاقة معاني القول "الجزئيّة" بعضها ببعض وهو (د-52). والتّقابل يصبح بدوره دالاّ هو (د-54)، ويكون القولان متقابلين إذا كانا متضادّين أو متناقضين. وماهية التّقابل تقوم على إسناد صفتين متقابلتين للشيء الواحد أو حادثين متقابلين للحدث الواحد إسناد فعليّا. ويتجسّم ذلك بثلاث طرق:

-إثبات صفة للموصوف ونفيها عنه باعتماد وسائل النّفي:

مثال: "زيد مريض وليس زيد مريضا".

-إثبات صفة ونفيها بضدّها اللغويّ الصريح:

مثال: "الماء حارّ وبارد".

-إثبات صفة ونفيها بضدّها اللغويّ الاقتضائيّ:

ومثال ذلك القول: "زيد يغنّي وهو ميّت". فكلمة "يغنّي" ليست ضدّا مباشرا لكلمة "ميّت"، غير أنّ من مقتضيات الغناء أن يكون الإنسان حيّا، والحياة مقابلة طبعا للموت. لذلك كان القول السّابق قائما على تقابل.

ولئن كانت الأمثلة المذكورة كلّها اخبارا فإنّ هذا لا ينفي إمكان اتّصاف الأقوال الإنشائيّة بالتّقابل، لكنّ هذا الإمكان لا يسم من الإنشاء إلى أقوال الأمر والنّهي. ويتجسّم تقابلها –وفق الطرق الثلاث التي أسلفنا- من خلال الأمثلة التّالية:

مثال1: "كل الخبز" و"لا تأكل الخبز"

مثال2: "اضحك كل صباح" و"ابك كل صباح"

مثال3: "اجلس وامش".

[1334]La poursuite de la vérité, p-34.

[1335]La philosophie anglo-saxonne ; p-343.

وانطلاقا من تعريفنا للتّقابل نتساءل عن أسس التعدّد الثّنائي لمعنى قول مّا بإمكان وصفه بأنه متقابل أو غير متقابل. وبلفظ آخر فإننا نبحث في أسس الاختلاف في إثبات معنى التّقابل التّأويليّ لقول مّا. وقد وجدنا لهذا الاختلاف الممكن أسّا واحدا هو تعدّد معنى القول الماصدقيّ بما يجعل معاني القول متقابلة عند البعض غير متقابلة عند البعض الآخر.

ومن الأمثلة الممكنة لتعدّد المعنى وفق التجسّم الأول للتقابل، القول المحتوي على الجملتين: "فلان به أرض" و"فلان ليس به أرض". فهاتان الجملتان متقابلتان إن كان معنى كلمة "أرض" واحدا. أمّا إذا أمكنت دلالة الأرض –وهي من المشترك[1336]- على النّفضة والرّعدة من جهة وعلى الزّكام من جهة ثانية فإن القول يكون متعدّد المعنى بين إمكان اعتباره متقابلا أو غير متقابل.

وليس من الضّروري أن يكون موطن التعدّد الماصدقيّ هو نفسه موطن التّقابل. فقد يتحوّل التّقابل من لازم إلى ممكن لتعدّد معنى سياقه. ومن ذلك في القرآن تفسير قول الله تعالى: "فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلاَ جَانٌ" (الرحمان 39/55) في مقابل قوله تعالى: "فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ –عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (الحجر 92/15-93). فقد ذهب بعض المفسّرين إلى تقابل القولين بينما أكّد السّككي أنّهما غير متقابلين. وسبب الاختلاف هو تعدّد للمعنى الماصدقيّ أسّه اتساع مقولة يوم القثامة زمانيّا لامتداده خمسين ألف سنة ل تحدّد الآيتان زمن السؤال ضمنها[1337].

ومن تعدّد المعنى وفق التجسّم الثّاني للتقابل اعتبار بعض المفسّرين جواز وجود تقابل بين معنيي "الوجل" و"الاطمئنان" في قول الله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ..." (الأنفال 2/8) وقوله عزّ وجلّ: "الّذينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ..." (الرعد 28/13). وقد رأى الزّركشي المعنيين المذكورين غير متقابلين ومردّ اختلاف الرّأيين انتماء مقولتي الوجل والاطمئنان إلى المقولات الذّاتية المعياريّة[1338].

ومن تعدّد المعنى وفق التجسّم الثّالث للتّقابل إشارة بعض المفسّرين لا سيّما المحدثين منهم إلى التّقابل القائم في القرآن بين أقوال نفيد أحكاما جزئيّة وأخرى تفيد مقاصد عامّة. فالأستاذ الطّالبي مثلا يشير إلى التّقابل بين معنى قول الله تعالى: "...وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ واهْجُرُوهُنَّ في الْمَضَاجِعِ واضْرِبُهُنَّ..." (النّساء 34/4) –وهو يفيد إباحة ضرب الزوجة- وقوله تعالى: "...فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوف أَوْ تَسْرِيحٌ بِإحْسَان..." (البقرة 229/2) وهو قول يقتضي عدم اللجوء

[1336] المزهر ج1 ص371.

[1337] مفاتيح العلوم ص595.

[1338] البرهان ج2 صص (62/61).

"إلى أيّ نوع من أنواع العنف باليد أو باللسان"(1339). ونجد السيّد قطب لا يرى تقابلا بين الآيتين إذ الضّرب في حدّ ذاته ليس مقابلا للإمساك بالمعروف لأنّه "ضرب تأديب مصحوب بعاطفة المؤدّب المربّي كما يزاوله الأب مع أبنائه وكما يزاوله المربّي مع تلميذه"(1340). ولا يكون مقابلا للمعروف إلاّ إذا كان "تعذيبا للانتقام والتشفي" أو "إهانة للإذلال والتّحقير"(1341).

وليس منطلق تعدّد المعنى التّأويليّ بالاختلاف في قيام القول على تقابل سوى تعدّد المعنى الماصدقيّ لكلمة "معروف"(1342) فهي من الكلمات المجرّدة الذّاتية الضّبابية التي يعسر الاتّفاق في ضروب تجسّمها الممكنة. فهل التّأديب بالضّرب معروف لحمايته الأسرة من التصدّع كما يرى قطب أم هل ذاك الضّرب مقابل للمعروف باعتباره من أنواع العنف كما يقول الأستاذ الطالبي؟

وقد يندرج الاختلاف في اعتبار القولين متقابلين ضمن الخلاف الفقهي في وجود النّسخ أو عدمه بين آيتين أي في اعتبار إحداهما ناسخة والأخرى منسوخة. والنّسخ وإن اختلف تحديده وبيان امتداده(1343) منطلقه التّقابل إذ يقرّر الطبري: "أنّ شيئا من أحكام الله تبارك وتعالى التي أثبتها في كتابه أو بيّنها على لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم غير جائز فيه أن يقال له ناسخ لحكم آخر إلاّ والحكمان اللذان قُضي لأحدهما بأنّه ناسخ والآخر بأنّه منسوخ ناف كلّ واحد منهما صاحبه غير جائز اجتماع الحكم بهما في وقت واحد بوجه من الوجوه(1344)، وعدم جواز اجتماع القولين معا هو تعريف التّقابل. وقد بينّا أن أس تعدّد معنى التّقابل بوجوده أو عدمه هو تعدّد معنى القول الماصدقيّ وهو بذلك أسّ تعدّد معنى النّسخ عند الاختلاف في الآية أمنسوخة هي أم محكمة. وهذا الاختلاف الشّائع عند المفسّرين تجسّم مثلا في تفسير قول الله تعالى: "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ، فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا" (النّساء 8/4). فهو عند بعض المفسّرين منسوخ بآية المواريث أي بقوله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا" (النّساء 11/4)، وتقابل الآيتين من الصّنف الثّالث أي إنّه تقابل اقتضائي إذ لا يمكن أن يُقصر الميراث على آل القربى في الآية الحادية عشرة –

(1339) محمد الطالبي: أمّة الوسط –الإسلام وتحدّيات المعاصرة، تونس، سراس 1996، ص137.

(1340) سيّد قطب: في ظلال القرآن، بيروت/ القاهرة، دار الشروق 1988 مج2 ص654.

(1341) السّابق الصفحة نفسها.

(1342) نذكّر بأن دوافع اختلاف الموقفين قد تكون اعتقاديّة ونفسيّة واجتماعية، وهي معان تأويليّة ممكنة لقولي المفسّرين تتصل بصفات كلّ واحد منهما وخصائصه النفسيّة، غير أن تحقّق هذه الدوافع ما كان له ليتمّ لولا سماح القول القرآني بتعدّد المعنى.

(1343) الإتقان ج2 صص 27/20.

(1344) جامع البيان ج3 ص607.

أي في القول الثّاني- وجميعهم من أصول الميّت وفروعه وأن يُدمج اليتامى والمساكين في الورثة في الآية الثامنة أي في القول الأوّل. على أن تحقّق هذا التّقابل يقوم على فهم القسمة في القول الأوّل باعتبارها قسمة المواريث وعلى فهم الضّمير المتّصل بالفعل "ارزقوا" باعتباره محيلا على كل من أولي القربى واليتامى والمساكين وعلى فهم الأمر باعتباره للوجوب. وضروب الفهم هذه ليست سوى إمكانات من جملة إمكانات أخرى إذ الاتّساع التّركيبي يسمح بإضافة القسمة إلى عنصر آخر سوى المواريث والتباسُ الضّمير يسمح بإحالته على أولي القربى واشتراك معاني الأمر بين الوجوب والنّدب ويسمح بتصريف الأمر إلى النّدب. وإمكانات التعدّد هذه هي التي مكّنت بعض المفسّرين من نفي التّقابل بين الآيتين المذكورتين ومن ثمّ نفي النسخ. فقد أكّد الطّبري أنّ الآية الثامنة من سورة النّساء تعرض لقسمة الوصيّة[1345] وأنّ الضّمير مفعول لرّزق يحيل على آل القربى بينما يحيل الضمير مفعول القول على اليتامى والمساكين[1346]، وأكّد ابن العربي من جهته أنّ الأمر بالرّزق "محمول على النّدب"[1347].

والمهمّ استنادا إلى ما سبق أنّ أسّ تعدّد معنى القول التّأويليّ هو تعدّد معناه الماصدقيّ وهذا ما تثبته أمثلة كثيرة للمفسّرين تنفي تعارض آي القرآن[1348]. غير أنّ التّقابل وهو معنى تأويليّ ممكن للقول إنّما هو دالّ على معان تأويليّة أخرى بعضها متّصل بالواقع وبعضها الآخر بالباثّ.

والتّقابل باعتباره دالاّ أصناف في علاقته بالباثّ فقد:

-يكون القولان المتقابلان صادقين والمتكلّم صادقا في كليهما: د- 54(1).

-يكون القولان المتقابلان صادقين والمتكلّم كاذبا في أحدهما أو كليهما: د- 54(2).

-يكون القولان المتقابلان كلاهما كاذبين والمتكلّم صادقا في كليهما: د- 54(3).

(1345) السّابق الصفحة نفسها.

(1346) يقول الطّبري: "هذه الآية محكمة غير منسوخة وإنّما عني بها الوصيّة لأولي قربى الموصي وعني باليتامى والمساكين ان يقال لهم قول معروف" جامع البيان ج3 ص608.

(1347) أحكام القرآن ج1 ص329.

(1348) البرهان ج2 صص 65/54 في فصل بعنوان: "في الأسباب الموهمة الاختلاف". وفيه تجسّم لكثير من أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ التي كانت منطلقا لتعدّد معنى التقابل التّأويليّ شأن ضبابيّة المقولة (التقابل الممكن بين قوله تعالى: "...فإنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ..." (النساء 3/4) وقوله تعالى: "ولَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ..." (النّساء 129/4) ص58) وشأن الاختلاف في حضور المعنى الماصدقيّ في السّياق (التقابل الممكن بين قوله تعالى: "...وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا..." (الأنعام 164/6) وقوله عزّ وجلّ: "...لها مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ..." (البقرة 286/2) والاشتراك (التّقابل الممكن بين قوله تعالى: "...فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ" (الشعراء 32/26) وقوله تعالى: "...تَهتزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ..." (القصص 31/28)) ولا سيّما الاتّساع التركيبي باعتباره نقصا في القول بالقوّة يمكن ملؤه بالفعل بمعان مختلفة. (هذا شأن التقابل الممكن بين قول الله تعالى: "...لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ منَ المُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ علَى القَاعِدِين دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى" ثمّ قوله عزّ وجلّ: "وفضَّلَ الله الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى القَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى" ثمّ قوله عزّ وجلّ: "وفضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ علَى القَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا" (النساء 95/4). ووجدنا عند الزّمخشري أنّ الاختلاف في وضعيّة القول أو مجازيّته منطلق لتعدّد معنى التقابل التّأويليّ. فقول الله تعالى: "أَيَوَدُّ أَحدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وأَعْنَاب تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَات..." (البقرة 266/2) يضمر تقابلا بين تخصيص النّخيل وَالأعْنَاب وكلّية الثّمرات. وهو تقابل ينفيه الزّمخشري إذ يرى الثّمرات دالّة على المنافع. وهو تفسير لها مجازيّ (الكشّاف ج1 ص162).

-يكون القولان المتقابلان كاذبين ويكون المتكلّم كاذبا في أحدهما أو كليهما: د-54(4)[1349].

-يكون القولان المتقابلان أحدهما صادق والثّاني كاذب ويكون المتكلّم صادقا في كليهما: د-54(5).

- يكون القولان المتقابلان أحدهما صادق والثّاني كاذب ويكون المتكلّم كاذبا في أحدهما، ويظنّ أنّ المتقبّل لا يعرف كذب أحد القولين: د-54(6).

- يكون القولان المتقابلان أحدهما صادق والثّاني كاذب ويكون المتكلّم كاذبا في أحدهما ويظنّ أن المتقبّل يعرف ذلك أي كذب أحد القولين: د-54(7).

- يكون القولان المتقابلان ممّا لا يمكن وسمه بالصّدق أو الكذب، ويكون المتكلّم صادقا في كليهما[1350]: د-54(8).

- يكون القولان المتقابلان ممّا لا يمكن وسمه بالصّدق والكذب ويكون المتكلّم كاذبا في أحدهما أو في كليهما: د-54(9).

III-القول عدول أو القول ليس عدولا:

العدول عن الطّريق يفيد لغة الخروج عنه. والخروج عن الشّيء يفيد وجود إمكانيتي على الأقلّ، الالتزام بالشّيء أو عدم الالتزام به. ويفيد من جهة أخرى وجود أصل متصوّر يتخرج عنه. وتصوّر العدول باعتباره في القول خروجا عن أصل لغويّ شاع في الدراسات الأسلوبيّة الحديثة[1351]. وقد رأى الأستاذ صولة أنّ مفهوم العدول باعتباره خرقا لسنن اللغة متّصل أشدّ الاتّصال بمفهوم الاختيار باعتباره اختيار المتكلّم عناصر كلامه من الموادّ الجدوليّة المتاحة له في كلّ نقطة من نقاط كلامه[1352].

ولا يمكن في رأينا- خلافا لما يراه الباحث – "اعتبار هذين المفهومين أي العدول والاختيار واحدا"[1353]. فلئن كان صحيحا أنّ العدول "يبنى على اختيار لبعض العناصر اللغويّة دون الأخرى"[1354] فلا يمكن أن نعتبر "كلّ اختيار... يؤدّي إلى قيام العدول" (بمعنى écart)[1355] بل العدول هو اختيار مخصوص إذ يقوم على خروج عن أصل لغويّ قد نختلف في تحديده غير أنّ وجوده ذاتا متواضعا عليها منطلق العدول.

(1349) لولا أسّ تعدّد المعنى الماصدقيّ الّذي أسلفناه لكان من الخور الحديث عن قولين متقابلين صادقين أو قولين متقابلين كاذبين. ذلك في معنى القولين الماصدقيّ يجعلهما متناقضين أو متضادّين أي في الحالتين غير قابلين للوجود معا. ومن منظور منطقيّ يكون صدق أحد القولين مقتضيا بالضّرورة كذب القول الآخر.

(1350) صفة "صادق" الأولى تسم القول في علاقته بالواقع وصفة "صادق" الثانية تسم القول في علاقته بالمتكلّم. لذلك لا تناقض بين أن يكون القول غير قابل للوسم بالصّدق والكذب وأن يكون المتكلّم صادقا في قوله.

(1351) عبد السلام المسدّي: الأسلوبيّة والأسلوب، تونس، الدّار العربيّة للكتاب 1982، صص 106/97.

(1352) الحجاج في القرآن ج1 صص 188/187.

(1353) السّابق ص188.

(1354) السّابق الصفحة نفسها.

(1355) السّابق الصفحة نفسها.

وبذلك تكون التّسوية بين مفهومي العدول والاختيار غير ممكنة لكن يجوز ان نعتمد مصطلح العدول مشتركا بإطلاقه على كلّ من الاختيار والعدول. ونحن نوافق الأستاذ صولة في تقريره أن مصطلح العدول في كتب التّراث قد يدلّ في بعض الأحيان على معنى الاختيار[1356] وهو معنى أوّل للكلمة تركّب عليه معنى ثان للعدول باعتباره خروجا عن معيار مّا. وبين المعنيين صلة لا شكّ إذ المعنى الأوّل يتضمّن المعنى الثّاني إلاّ أنّ علاقة التضمّن تجيز لنا أن نعتبر كلّ عدول (بمعنى écart) اختيارا ولا تسمح لنا بأن نعتبر كلّ اختيار عدولا إلاّ إذا حوّلنا مصطلح العدول مرادفا لمصطلح الاختيار.

وعلاقة التّضمّن المعنويّ بين معنيي الاختيار والعدول (بمعنى écart) من جهة وعلاقة التّرادف بين معنيي الاختيار والعدول في بعض كتب التّراث من جهة أخرى حملتانا على أن نميّز استنادا إليهما بين معنيين تأويليّين ممكنين للقول:

*القول عدول بمعنى الاختيار:

لا يمكن لأحد أن ينفي أنّ كلّ قول قائم على الاختيار بل الاختيار هو قدر العمل اللغويّ ولعلّه قدر العمل البشريّ عموما. ولا يمكن أن يكون تعدّد المعنى التّأويليّ في هذا المستوى من نوع ت+ ولا ت- لأنّه ليس تعدّد معنى بين مقرّر وجود الاختيار وناف له. ولا يتجسّم تعدّد المعنى التّأويليّ في هذا المستوى إلاّ فيّ معنى إفادة الاختيار (pertinence)[1357].

وأبرز مظاهر هذا التّعدّد يوضّحها نظرنا في الباب الأوّل من القسم الثّاني من بحثنا أي الدوالّ التّأويليّة. فقد حاولنا الوقوف على دوالّ اللفظ، واعتبرنا أنّها تلك التي تقوم على إمكان التّعبير عن معنى ماصدقيّ "واحد" بطرق مختلفة. فتكون بذلك تجسيما لأحد وجوه الاختيار في القول لا شكّ. غير أنّ ما يقبل الشكّ ومن ثمّ تعدّد المعنى هو مدى إفادة هذا الاختيار. فلئن كانت بعض دوالّ اللفظ تقوم على اختيار لازم بين إمكانيّتين وحيدتين للتعبير عن معنى واحد فتحقّق بذلك اختيارا مفيدا فإنّ دوالّ اللفظ الّتي تقوم على اختيار ممكن غير مفيدة بالضّرورة. ولذلك لا يمكن أن ننكر أن في القول: "جاء عليّ" اختيارا قوليّا ممكنا بالنّسبة إلى بديله الممكن: "جاء زوج فاطمة"[1358] ولكنّ كون هذا الاختيار ممكنا يجيز لنا أن ننكر أنّ له دلالة مّا. ومنطلق تعدّد المعنى أنّ إقامة أحد التّعبيرين بديلا مقصودا عن الآخر ليس سوى افتراض من المتقبّل لا يمكن تحقيقه لارتباطه بقصد الباثّ ممّا لا يمكن تحقيقه أيضا كما سنرى.

[1356] وإن دلّ في كثير من الأحيان على الخروج عن أصل بشكل مّا من أشكال الأصليّة، وفي هذا الإطار يندرج قول الزّركشي "فلا يعدل عن المعنى الظّاهر إلا بدليل" البرهان ج2 ص 413.

[1357] وفي هذا المستوى يكون التعدّد من صنف ت+ إذ لا يخرج عن معنيي إفادة الاختيار وعدمها.

[1358] عدم الإنكار لا يقتضي ضرورة التفطّن إلى ذلك الاختيار والإقرار به. فهو تال لبسط الظاهرة لا سابق لها.

وكنّا قد وسّعنا دوالّ اللفظ إلى إمكان التّعبير عن صنف واحد من المعاني بطرق مختلفة. ونؤكّد عسر تحديد صنف المعاني الواحد في علاقته بالسّياق والمقام. فهل نعتبر قول زيد الجوعان: "أريد تفاحا" اختيارا للتّفاح دون بديل ممكن ينقص الجوع هو "أريد تمرا"؟ ام نعتبره أقرب إلى دوالّ المعنى في عدم قيامها على "ترادف ماصدقيّ" بين قول ممكن وآخر متحقّق؟

وبمنظور الاعتبار الأوّل يكوّن كلا القولين: "أريد تفاحا" و"أريد تمرا" من دوالّ اللفظ التي يختلف في إفادتها التّأويليّة. وبمنظور الاعتبار الثّاني يكون كلا القولين من دوالّ المعنى أي إنّ كلّ واحد منهما تحقيق لمعنى من كلّ المعاني الماصدقيّة الممكنة. فمفهوم الاختيار لا يغيب في مستوى دوالّ المعنى لكنّه يتّسع اتساعا يكسّر به قضبان جدول المترادفات الممكنة ذاتيّا أو صنفيّا إلى رحابة الإمكانات المعنويّة المطلقة التي لا يمكن أن تكون غير مقصودة بما أنّ تجسيم أيّ معنى من المعاني هو اختيار مقصود من الباثّ واعيا كان أو غير واع[1359].

على أنّ تعدّد المعنى بالاختلاف في اعتبار العدول –بمعنى الاختيار- مفيدا، يشمل دوالّ اللفظ الممكنة فحسب. ولئن عمّمت أوركيوني إذ اعتبرت أنّ مسألة الإفادة تشمل جميع الدوالّ التأويليّة[1360] فمردّ ذلك أنّ جلّ الدوالّ التأويلية التي عرضت لها هي دوالّ لفظ. بل نؤكّد أنّ الاختلاف في إفادة دوالّ اللفظ ليس مردّه إلا التردّد في تصنيف ظاهرة لغوية ما ضمن دوالّ اللفظ او دوالّ المعنى. فالتقرير بعدم إفادة بعض الظواهر هو تقرير برفض اعتبار تلك الظّواهر بديلا ممكنا لظواهر أخرى ولكنّه ليس تقريرا بعدم إفادتها من حيث هي دوالّ على معنى تأويليّ مّا ولذلك يتجسّم تعدّد المعنى في مدى إفادة اعتبار القول المتحقّق "جاء الأسد" بديلا ممكنا عن القول الممكن "جاء الشّجاع" ولا يتجسّم التعدّد في مدى إفادة القول المتحقّق "جاء الأسد" لمعان تأويليّة وإن تعدّدت واختلفت.

ولا يشذّ عن هذا الإجماع إلاّ إمكان إفادة بعض الأصوات –سواء تكرّرت أو لم تتكرّر- في القول لمعان تأويليّة أو ما وسمته أوركيوني بـ"استغلال القيمة التّعبيرية للأصوات"[1361] ذلك انّ الأصوات تشترك مع طلّ أقوال اللغة في أنّه يجوز عدم اعتبارها دوالّ لفظ ولكنّها تختلف عنها في عدم لزوم اعتبارها دوالّ معنى[1362]. وإذا انتفى البعدان امكن الاختلاف في الإفادة التأويليّة مطلقا. فإذا قام قول مّا على تكرار صوت الميم مثلا فإنّ ذلك التّكرار ليس بالضّرورة دالاًّ لفظيّا

[1359] لئن ميّزنا بين دوالّ اللفظ ودوالّ المعنى تمييزا إجرائيًّا فإنّنا مع ذلك نرى أنّ دوالّ اللفظ الصنفية هي ليست في بعدها الأقصى سوى دوال معنى إذ كل الأقوال من حيث معانيها العليا قابلة لأن تكون صنفا واحدا هو صنف القول يمكن التعبير عنه بطرق متعدّدة.

[1360] La connotation, p-79.

[1361] السّابق ص27.

[1362] أشارت أوركيوني إلى أنّ العلاقة بين الصوت الخيشومي "م" وصورة الأمّ افتراض قابل للنّقض أي لتعدّد المعنى.-La connotation, p-33.

في مقابل التّعبير عن المعنى نفسه بأصوات أخرى من جهة وليس هو بالدّال المعنويّ لعدم إفادته مضمونا قضويّا من جهة أخرى.

*العدول بمعنى الخروج عن أصل مّا أو écart:

تعدّد المعنى في هذا المستوى من صنف ت+ أي إنّه يتجسّم في الاختلاف بين من يرى قولا مّا من العدول وبين من لا يراه كذلك. ونؤكّد منذ البدء أنّ معنى العدول عندنا لا يحمل أيّ شحنة معياريّة تجعل المعدول إليه أفضل من المعدول عنه. ولئن رأى بعض علماء الأسلوب أنّ العدول من مقوّمات جمالية القول أو أدبيّة، فإنّ هذا المنظور لا يفيدنا هنا بل هو من صميم تعدّد معنى تأويليّ آخر للقول هو معنى الجمال.

والعدول ليس سوى الخروج عن أصل لغويّ مّا. وهو عدولان:

+عدول عن الأصل اللغويّ أي عن الأصل الّذي يجمع كلّ الأقوال اللغويّة، وهو العدول العامّ.

من الشّائع أنّ أسّ تعدّد معنى هذا العدول في القول الاختلاف في الأصل اللغويّ الجامع. ويمكن اعتبار مقياس الكمّ محدّدا نظريا له. ولئن استحال أن يكون هذا المقياس قائما على التّعداد الاستقصائي لكلّ الأقوال التي كانت، فضلا عن أن يستقصي تلك التي لم تكن بعد، فإنّه يظلّ مع ذلك مقياسا حدسيّا نفترض حدوده لكثرة تعاملنا باللغة ودورانها على ألسنتنا. فيمكن أن نعتبر أنّ المعاني الواردة على الوضع وعلى المجاز العرفيّ أكثر دورانا على الألسنة من المعاني الواردة على المجاز الفرديّ. واستنادا إلى هذا المقياس الافتراضيّ يجوز أن نشير إلى بعض دوالّ العدول الممكنة شأن (د-6) و(د-25)(2) و(د-25)(3). ونجد مفسّري القرآن يتّفقون في بعض وجوه العدول الشّائعة. فهذا الزّمخشري والرّازي وأبو حيّان مثلا وإن اختلفوا في سبب تقديم المبتدإ النّكرة على الخبر –وهو ظرف مضاف ومضاف إليه- في قول الله تعالى: "...وأجلٌ مُسمًّى عنْدهْ..." (الأنعام 2/6) يتّفقون في أنّ ذلك التّقديم خروج عن الكلام السّائر[1363].

وقد أشرنا إلى أن الاختلاف في الأصل اللغويّ أسُّ تعدّد معنى العدول. وهو اختلاف يتجسّم بطريقتين:

الأولى تشمل وجود مقولة الأصل اللغويّ نفسها بين مقرّر إيّاها وناف وجودها وأسّ هذا الاختلاف ما أسلفناه من استحالة استقصاء الأقوال جميعها.

والثّانية تقبل وجود مقولة الأصل اللغويّ وتختلف في عناصرها. وأسّ هذا الاختلاف ضبابيّة مقولة الأصل. وهي ضبابيّة تطال عادة العناصر الجانبيّة. فييسر نفي العدول عن حذف في سياق الجواب عن الاستفهام بينما يعسر نفيه عن حذف لا مسوّغ له واضحا في السّياق أو المقام.

[1363] الكشاف ج2 ص3 –النّهر الماد ج1 ص652 – مفاتيح الغيب مج6 ج12 ص163.

+عدول عن أصل داخل القول موضوع النّظر وهو العدول الخاصّ:

يرى غرانجير (Granger) أنّ "الأسلوب هو التّرديد او الإطناب"[1364]. ولذلك فإنّ الظّاهرة لا تقوم أصلا داخل القول إلاّ إذا تكرّرت بشكل لافت للانتباه يمكّن من الحديث عن انقطاعها، وهذا شأن بداية كلّ السّور "بآية التّسمية" والعدول عن ذلك في سورة التّوبة وحدها[1365]. وقد يُختلف في منطلق اعتبار الظّاهرة واسمة للقول غير أنّه اختلاف يشمل خصوصا العناصر الجانبيّة. فمن الدوالّ التي تفيد غالبا معنى العدول نذكر مثلا (د-32) و(د-34) و(د-35).

IV-**القول توكيد أو القول ليس توكيدا:**

يفيد التّوكيد في هذا الاستعمال معاني العناية والاهتمام والتّركيز والتّحقيق[1366]. وقد تبيّن لنا ي سابق البحث أنّ التوكيد مختلف فيه بين اعتباره معنى ماصدقيّا أو معنى تأويليّا. فإذا كانت بعض دوالّه شأن التّقديم والتّأخير لفظيّة كان التّوكيد باعتباره أحد معانيها الممكنة معنى تأويليّا، أمّا إذا كانت تلك الدوالّ من دوالّ المعنى فإنّها لا تفيد إلاّ معنى ماصدقيّا واحدا مقصودا بالقول هو التّأكيد. ولن نشير هنا إلى التّوكيد باعتباره معنى ماصدقيّا –سواء أكان معنى ماصدقيّا متّفقا فيه ام مختلفا فيه- إذ ذاك ممّا يخصّ القسم الأوّل من العمل. ولا يهمّنا إلاّ إمكان تعدّد معنى التّوكيد التّأويليّ وأسس ذلك التعدّد. وقد عرضنا أهمّ دوالّ التّوكيد التأويليّة الممكنة شأن (د-25) و(د-30) و(د-41) و(د-46).

ويكون تعدّد المعنى بالاختلاف في حصول معنى التّوكيد او عدم حصوله أي إنّه تعدّد من الصّنف (ت-). وكثيرا ما يقابل معنى حصول التّوكيد ويماثل معنى غيابه إفادةُ الدالّ التّأويليّ نفسه لخصائص لفظية كالسّجع أو الموازنة الصّوتية وهي بدورها دوالّ على معان تأويليّة أخرى[1367].

فمن وجوه الاختلاف في دلالة التّقديم والتّأخير على التوكيد تفسير الرّازي لقول الله تعالى: "الشَّمْسُ والْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ – والنَّجْمُ والشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" (الرحمان 5/55-6). فهو يرى أن تقديم النّجم على الشجر قد يفيد معنى التّوكيد وقد يكون

(1364) أورده الأستاذ صولة ضمن الحجاج في القرآن ج1 ص58.

(1365) الكشاف ج2 ص137.

(1366) هذا المعنى موجود عند المفسّرين واللغويّين. من ذلك على سبيل المثال قول الزّركشي في البرهان ج2 ص416: "ويدلّ عليه قولهم إنّها للتحقيق أي تحقيق الجملة بعدها، وهذا معنى التّأكيد" وقول الاستراباذي في شرح الكافية ج1 ص328: "التّأكيد يقرّر ذلك الأمر أي يجعله مستقرّا متحقّقا بحيث لا يظنّ به غيره".

وقد يكون التّوكيد للشّيء في ذاته ببيان أهميّته بالنّسبة إلى سواه دون تحديده أو ببيان اهميته بالنّسبة إلى شيء آخر محدّد وهنا يصبح دالاً على التفضيل.

(1367) يرى الجرجاني أنّ "من الخطإ أن يقسّم الأمر في تقديم الشّيء وتأخيره قسمين فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن يعلّل تارة بالعناية وأخرى بأنّه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطّرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه" (دلائل الإعجاز ص139). ويبدو القسمان اللذان ذكرهما الجرجاني معنيين تأويليّين مختلفين كلاهما مفيد. فالأوّل معنى التّوكيد والثاني ينشئ دالا تأويليّا قد يفيد الجمال أو سواه من المعاني الأخرى.

وابن هشام عند حديثه عن الجملة الاعتراضية –أي عن دالّ تأويليّ آخر سوى التّقديم والتّأخير-يشير إلى هذين المعنيين الممكنين إذ يقول: "المعترضة (أي الجملة) لإفادة الكلام تقوية وتسديدا أو تحسينا" (مغني اللبيب ص506)، والتقوية والتّسديد لا يختلفان في معناهما عن التّأكيد مثلما يتّصل التّحسين بمعنى الجمال.

وحديثا نجد الأستاذ الهادي الطرابلسي يذهب في دراسته الشّوقيّات إلى أنّ التقديم والتّأخير قد يكون لمقتضيات صوتيّة أو معنويّة من أهمّها التدقيق والتّأكيد. (الهادي الطرابلسي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، تونس، منشورات الجامعة التونسية 1981 صص 286/284).

لمجرّد الموازنة اللفظية[1368]. وقد تجسّم ضرب الاختلاف نفسه انطلاقا من دالّ تأويليّ آخر هو الإطناب في قول الله تعالى: "...إِمَّا أن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ" (الأعراف 115/7). فقد تساءل الزركشي: "ما وجه هذا الإطناب؟ وهلاّ قالوا: "إمّا أن تلقي وإمّا أن نلقي". واعتبر أنّ الجواب من وجهين: "أحدهما لفظيّ وهو المزاوجة لرؤوس الآي على سياق خواتمها من أول السّورة إلى آخرها والثّاني معنويّ وهو أنّه سبحانه أراد أن يخبر عن قوّة أنفس السّحرة واستطالتهم عند أنفسهم على موسى فجاء عنهم باللفظ أتمّ وأوفى منه في إسنادهم الفعل إليه"[1369].

وأسّ تعدّد معنى التّأكيد التّأويليّ بين الحضور والغياب أنّ التّأكيد عمل نفسي مقصود بالقول لا يعدو أن يكون موسوما لفظا أو غير موسوم وإن اختلف في ذلك الوسم. فإنْ كان موسوما غدا معنى ماصدقيّا وإن كان غير موسوم كان معنى تأويليّا ممكنا شأن كلّ المعاني النفسيّة غير الموسومة التي لا يمكن القطع بها انطلاقا من القول وذلك لانتمائها إلى تجربة المتكلّم الخاصّة.

ويتظافر على أسّ التعدّد العامّ هذا أسّ خاص بدالّ التّقديم والتّأخير وهو طبيعة الجهاز التّصويتيّ الّذي لا يسمح بتزامن أكثر من صوت ويفرض علينا البدء بأقوال دون أخرى. ولا شكٍّ في أنّه يمكن النّظر في وجود التّوكيد أو غيابه وفق الاحتمالات فيكون احتمال التّوكيد أكبر عندما نجد تقديما وتأخيرا فيه عدول عن الشّائع[1370] ويكون احتمال التّوكيد أقلّ عندما نجد كلاما لا خروج عن الشّائع فيه شأن تقديم المعطوف عليه على المعطوف، غير أنّ الاحتمال يظل احتمالا فلا ينفي الممكن وإن يكن نادرا.

V-القول جميل أو القول غير جميل والقول نافع او القول غير نافع:

إنّنا نستعمل كلمة جميل في هذا المقام بمعنى يشكل كلّ حكم إيجابيّ على القول سوى الحكم بالصّواب وبالنفع. فأمّا الصّواب فقد أفردناه ومقابله الخطأ بعنصر خاص. ذلك أنّ القول الصّائب والقول الجميل غير مترادفين[1371]. ويمكن أن نقول على لسان الجرجاني إنّا في هذا المستوى: "لسنا في ذكر تقويم اللسان والتّحرّز من اللحن وزيْغ الإعراب"[1372]. وأمّا النّافع فقد ميّزه بعض الفلاسفة من الجميل على أساس أنّ النّافع "ما يُتوصّل به إلى تحقيق غاية معينة وهو ما له قيمة لا بذاته بل من جهة ما هو وسيلة لتحقيق غاية مقصودة"[1373] في حين أنّ الجميل هو "الّذي يبعث في النّفس السّرور والرّضا دون تصوّر"[1374].

[1368] مفاتيح الغيب مج 15 ج29 ص90.

[1369] البرهان ج2 ص412.

[1370] "الشّائع" هو مفهوم ضبابي على أنّ الغالب مثلا أن تقديم الحال على نواة الإسناد ليس شائعا.

[1371] Ludwig Wittgenstein : Leçons et conversations, Paris, Folio 1992, p-22.

[1372] دلائل الإعجاز ص129.

[1373] المعجم الفلسفيّ ج2 ص 458.

[1374] السّابق ج1 ص407.

على أنّ للجميل تعاريف أخرى بعضها يؤكّد أنّ الموضوع الجميل هو شأن الموضوع النّافع وسيلة قيمتها في ما تنشئه لدى الذات المتقبّلة من متعة. فـ"الجمال يصلح لبهجة النّظر والنّفس ولإثارة المشاعر وتحقيق المتعة"[1375]. ويثبت هيقل (Hegel) أن كانط (Kant) "قد وضع حدّا لاختزال الجميل في الممتع"[1376]. بل أكّد أنّ الموضوع الجماليّ يحمل هدفه في ذاته أي إنّ غايته ليست خارجة عنه[1377]. وضرب لذلك مثلا أنّ الإنسان عندما يأكل شيئا مّا ليتغذّى به فإنّ أهميّة الشّيء تكمن في ذات الإنسان لا في الشيء ذاته والأمر مختلف في باب الجميل.

ولا يبدو لنا تعامل الذّات مع الشّيء الجميل مختلفا عن تعاملها مع الشّيء النّافع ذلك أنّ الإنسان إذ يُدْرِك أحد مواضيع الجمال فيتمتّع به فإنّ أهميّة الموضوع أي جماله تكمن في ذات الإنسان الحاملة إيّاه على إدراك ذلك الجمال إذ لو اعتبرنا الموضوع جميلا في ذاته لأمكن اعتبار الأكل مغذّيا في ذاته أيضا.

ومن هنا فالجميل والنّافع كلاهما وسيلة لتحقيق غاية خارجة عنهما. ولعلّ الفرق الممكن بينهما يتمثّل في اعتبار الجميل وسيلة لتحقيق متعة روحية نفسيّة ذهنيّة ذلك أنّ "تذوّق الجمال مشروط بامتلاك روح مثقّفة"[1378]، بينما يُدرج ضمن النّافع ما يحقّق الحاجة سواء أكانت محقّقة لمتعة حسيّة أم لمتعة روحية نفسيّة[1379]. ويمكن القول إنّ علاقة الجميل بالنّافع ليست علاقة تمايز بل علاقة تضمّن. فالنّافع يتضمّن الجميل أو لنقل إنّ كل جميل نافع ولكن ليس كل نافع جميلا[1380].

وقد يكون تعامل الإنسان مع الجميل والنّافع بشكلين:

-شكل العلّة السّببية فيتقدّم الوعي بالشّعور بالحاجة على تلبية الحاجة:

فإذا اعتبرنا أنّ "ب" هو الشّيء الّذي يتّصف بالجميل أو بالنّافع وجدنا ثلاث مراحل:

الشعور بحاجة "أ" ثمّ البحث عن "ب" الذي يلبّي الحاجة "أ" ثمّ العثور على "ب" وتلبية الحاجة "أ".

والبحث عن "ب" يفترض تجربة سابقة جسّمت علاقة الإنسان به ليعرف أن "ب" كفيل بتحقيق الحاجة "أ". فلا بدّ من وجود تجربة سابقة تبيّن ان الخبز كفيل

[1375] Hegel : Introduction à l'esthétique du beau, Paris, Flammarion 1979, p-87.

[1376] السّابق الصفحة نفسها.

[1377] السّابق ص92 وص93.

[1378] السّابق ص92.

[1379] كلّ تحقيق لحاجة ينشئ بالضّرورة متعة. على أنّ تحقيق الحاجة يقوم على استهلاك بعض من الشّيء الّذي يحقّق الحاجة وينفتح في الآن نفسه على تأكيد اختلاف موضوع الحاجة عن الإنسان المحتاج. وهو اختلاف يحوّل الحاجة إلى شوق (désir) منفتح نحو غير الممكن أي الالتحام بين الحاجة والمحتاج وبين المشتاق وموضوع الشّوق. لمزيد التفاصيل انظر:
Denis Vasse : Le Temps du désir, Essai sur le corps et la parole, Seuil, Paris 1997.

[1380] كلّ جميل نافع لأنه يحقّق حاجة هي المتعة في حين أنّ كلّ نافع ليس جميلا لأنّ من النّافع ما لا يحقّق متعة روحية نفسية.
وقد ربط النقّاد العرب بين النّافع والجميل حتى طابقوا بينهما أحيانا. فقد قال ابن رشيق: "الشّعر كلام يحسن فيه ما يحسن في الكلام ويقبح منه ما يقبح في الكلام. وبقدر حسنه وقبحه يكون نفعه وضرره". أبو علي الحسن ابن رشيق: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، بيروت، دار الجيل 1981 ص30.

بتحقيق الشّبع لكي تحمل المرء على البحث عن الخبز عند الشّعور بالجوع، ولا بدّ من وجود تجربة سابقة تبيّن أنّ سماع قطعة موسيقةي مّا كفيل بتحقيق متعة روحية، وهذه التّجربة هي الّتي قد تحمل المرء على سماع تلك القطعة عند الشّعور بحاجة إلى الاسترخاء النّفسيّ مثلا.

-شكل العلّة الغائية فيتأخّر الوعي بالشعور بالحاجة على تلبية الحاجة:

ونجد ضمنها مرحلتين: إدراك الإنسان لشيء "ب" ثمّ تبيّن أنّ الشّيء "ب" يلبّي حاجة مّا.

وغالبا ما يكون إدراك الإنسان للجمال من القبيل الثّاني. والمهمّ عندنا أنّ الجميل والنّافع يندرجان في نطاق حكم إيجابي على القول هو حكم معياريّ. والأحكام الإيجابيّة الّتي تندرج ضمن مقولة الجمال كثيرة، على أنّنا في هذا المقام نقتصر على ما يهمّ موضوع الجمال المفيد عندنا أي على القول. والقول قد يوصف بالحسن أو البليغ أو الفصيح أو الجزل(1381) ... وفي إطار مقولة النّفع قد يوصف القول بأنّه مفيد أو تعليمي...

وهذه الصّفات التي نطلقها على القول لا تعني أنّ كل دوالّ القول تفيد الجمال أو الفصاحة أو تثبت النّفع... وإنما تعني أنّ مجموعة فحسب من دوالّ القول – تكون عادة غالبة فيه- هي الّتي تنشئ ذلك المعنى. فلئن أثبت ابن رشيق قول بعض الحذّاق: "ليس للجودة في الشّعر صفة إنّما هو شيء يقع في النفس عند المميّز كالفرند في السيف والملاحة في الوجه"(1382) فإنّنا نقرّر تقرير الجرجاني أنّه "لا بدّ لكلّ كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل"(1383). ذلك أنّنا نبحث المعاني التأويليّة مستندة إلى دوّالها، على أنّنا سنرى أنّ للقول الّذي أورده ابن رشيق معاني تأويليّة هامّة.

وتعدّد المعنى في هذا المستوى هو من نوع ت –(أي "دالّ أ" ينشئ جمالا أو نفعا و"دالّ أ" لا ينشئ جمالا أو نفعا و"دالّ أ" ينشئ قبحا أو ضرارا)، ويتجسّم تعدّد المعنى هذا في ثنائيّتين:

الأولى: *د(أ) جميل أو نافع في مقابل د(أ) غير جميل أو غير نافع(1384): (ت-1)

والثانية: *د(أ) جميل أو نافع في مقابل د(أ) قبيح أو مضرّ: (ت-2)

ويتجسّم تعدّد المعنى في كلتا الثّنائيّتين من منظورين، فمن منظور أوّل لا ينتفي جمال القول أو نفعه من القول كلّه ولا ينشئ القول قبحا أو ضررا في مجمله

(1381) وهي تندرج جميعها فيما يسمه فتغنشتاين بـ"الكلمات الجماليّة":
Leçons et conversations, p-32.

(1382) العمدة، ج1 ص 119.

(1383) دلائل الإعجاز ص89.

(1384) عندما نقول د(أ) جميل فمعناه أنه ينشئ جمال القول، أي إنّ جماله متّصل بموقعه من القول.

بل قد يتجسّم الجمال أو النّفع أو القبح أو الضّرر في موضع دون آخر من القول[1385]، ومن منظور ثان ينتفي الجمال أو النّفع أو القبح أو الضّرر من القول انتفاء مطلقا.

ولتعدّد معنيي الجمال والنّفح مظاهر كثيرة في أقوال القرآن:

*"القول جميل" أو "القول غير جميل" في تفاسير القرآن: التعدّد (ت-1):

رأى الخطّابي قلّة الكلمات الغريبة في القرآن (د-12) دالاّ على جمال القول. ودلّت قلّة الغرابة نفسها على عدم جماله عند خصومه الّذين عابوا على القرآن "قلّة الغريب في ألفاظ[ه] بالإضافة إلى الواضح منها"[1386].

وذكر الخطّابي رأي من ذهب إلى أنّ قول الله تعالى: "قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذَنْ لَخَاسِرُونَ" (يوسف 14/12) قول غير فصيح إذ الفعل المسند إلى السباع هو عادةً فعلُ الافتراس لا فعل الأكل[1387]. وخالف الخطّابي هذا الرّأي معتبرا أنّ الفعل "أكل" يعبّر عن المعنى تعبيرا أحسن إذ "الافتراس معناه في فعل السبع القتل فحسب... والقوم إنما ادّعوا على الذئب أنّه أكله أكلا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه"[1388].

وتجسّم اختلاف المعنى التّأويليّ نفسه عند تفسير قول الله تعالى: "...أن امْشُوا واصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ..." (ص6/38). فرأى بعض المفسّرين أن "المشي في هذا ليس بأبلغ الكلام ولو قيل بدل ذلك أن امضوا وانطلقوا لكان أبلغ وأحسن"[1389]. أمّا الخطّابي فاعتبر أنّ "المشي في هذا المحلّ أولى وأشبه بالمعنى"[1390].

*"القول نافع" أو "القول غير نافع" في تفاسير القرآن (ت-1):

اعتبر ابن زكريا الرّازي أنّ القرآن ليس قولا نافعا وأنّ كتب العلوم نافعة دون كتب الشّرائع[1391]. وذهب بعض المفسّرين إلى أنّ من الحذف "المقصود" (د-43) في القرآن ما لا فائدة منه إذ "قد يوجد في القرآن الحذف الكثير والاختصار الّذي يشكل معه وجه الكلام ومعناه كقوله سبحانه: "ولو" أنّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِه الْموتَى..." (الرعد 31/13) ثم لم يذكر جوابه وفي ذلك تبتير الكلام وإبطال فائدته"[1392] وفي مقابل ذلك يرى

[1385] في هذا المجال يشير الجرجاني إلى أنّك "لا تزال ترى مستحسنا قد أخطأ بالاستحسان موضعه" دلائل الإعجاز ص130.

[1386] أبو سليمان الخطّابي: بيان إعجاز القرآن ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن" للرّمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، القاهرة، دار المعارف (د-ت) ص37.

[1387] السّابق ص38.

[1388] السّابق ص41.

[1389] السابق ص 38.

[1390] السّابق ص43.

[1391] عبد الرحمان بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، سينا للنشر 1993 ص 255.

[1392] بيان إعجاز القرآن ص40.

الخطّابي أنّ "الحذف في مثل هذا أبلغ من الذّكر لأن النّفس تذهب في الحذف كل مذهب ولو ذكر الجواب لكان مقصورا على الوجه الّذي تناوله الذّكر"[1393].

*"القول جميل" أو "القول قبيح" في تفاسير القرآن: (ت-2)

عدّ بعض المفسّرين تكرار بعض الأقوال الوارد في القرآن مذهبا مذموما عند أهل اللسان. فمن ذلك تكرار قول الله تعالى: "فبأيّ آلآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان" (الرحمان 13/55-16-18-21-25-28-30-32-34-36-38-40-42-45-47-49-51-53-55-57-59-61-63-65-67-69-71-73-75-77) أو تكرار قوله تعالى: "وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ" (المرسلات 15/77-19-24-28-34-37-40-45-47-49)[1394]. وقد ردّ عليهم الخطّابي إذ اعتبر "تكرّر الكلام على ضربين أحدهما مذموم وهو ما كان مستغنى عنه غير مستفاد به زيادة معنى...

لأنه حينئذ يكون فضلا من القول ولغوا وليس في القرآن شيء من هذا النّوع والضّرب الآخر ما كان بخلاف هذه الصّفة" وهو المعتمد في القرآن[1395].

*"القول نافع" أو "القول مضرّ" في تفاسير القرآن: (ت-2)

طعن بعض المجادلين في سورة يوسف واعتبروا ما جاء فيها من أخبار العشق وهمّ يوسف بامرأة العزيز مضرّا غير متلائم مع مجيء الأنبياء بالبيّنات. وقد ردّ عليهم بعض المفسّرين شأن الرّازي الذي بيّن أنّ ما في هذه السّورة نافع يؤكّد ضرورة تغلّب داعية العقل والحكمة على داعية الطّبيعة والهوى[1396].

ولا شكّ في أنّ أبرز أسس الاختلاف في إسناد الجمال والنّفع للقول هو انتماء مقولتي الجمال والنّفع إلى المقولات المعياريّة بما تتميّز به من ضبابيّة. وهي ضبابية جوهريّة (intrinsèque) لا يمكن أن يمنعها التّعريف بالكلمة. وقد أشرنا إلى هذا في القسم الأوّل من البحث ويمكن أن نمثّله له استنادا إلى مقولة الجميل التي لا تقلّ عنها مقولة النّفع معياريّة.

إنّنا نؤكّد ما صرّح به كانط نظريّا من استحالة تعريف الجميل في ذاته، وهو ما تجسّم ضمنيّا عند نظرنا في تعريف التّهانوي للجمال إذ يعتبر أنّ الجمال هو "الّذي يعرفه كلّ الجمهور مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك..."[1397] وأنّ البلاغة: "تسمّى بالبراعة والبيان والفصاحة أيضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته أي مع فصاحة ذلك الكلام"[1398]. وبقطع النّظر عن ضبابيّة المفسرات المعنويّة فإنّ التّعاريف المذكورة ليست من المجمع عليها إذ "خالف

[1393] السّابق ص52.

[1394] السّابق ص40.

[1395] السّابق صص 52-54.

[1396] مفاتيح الغيب مج9 ج18 صص 123/120.

[1397] كشّاف اصطلاحات الفنون ج1 ص244.

[1398] السّابق ص138.

الخطيب السّكّاكي في اشتراط فصاحة الكلام فقيل إنّه لا يشترط شيء من فصاحة الكلام في البلاغة"[1399].

ولئن عسر تعريف الجمال ومن ثمّ تعريف القول الجميل في ذاته فإنّه يمكن التّساؤل عن جواز تعريف القول الجميل بتحديد عناصره الماصدقيّة. فمن المعلوم أنّ تحديد المجموعات يكون إمّا بتحديد مفهومها أو باستعراض جميع عناصرها. ولعلّ هذا التّمييز يؤكّد ان لا تقابل بين القول الّذي اورده ابن رشيق بعدم القدرة على تحديد صفة الشّعر الجميل من جهة وقول الجرجاني بوجود علّة معقولة وجهة معلومة لاستحسان القول من جهة أخرى. ذلك أنّ القول الأوّل يؤكّد العجز عن تقديم مفهوم عامّ للقول الجميل، أمّا القول الثّاني فيثبت إمكان تحديد دوالّ الجمال في قول من الأقوال. ونحن لا نرى هذا الإمكان الّذي يعرض دوالّ الجمال في القول عامّا بل مخصوصا بقول مّا. فلئن جاز للجرجاني مثلا أن يعتبر أنّ العاميّ المبتذل من الاستعارات لا يحوي فضيلة[1400] فإنّه يجوز له أن يرى في إحدى الاستعارات المبتذلة المعروفة مزيّة وفضلا منطلقهما النّظم[1401]. والنّظم مفهوم خصوصيّ (particulier) يختلف من قول إلى آخر[1402].

هذا كلّه يؤكّد لنا أنّ الاتفاق على تعريف موحّد للجمال – إن مفهوميّا أو استعراضيّا- غير ممكن لأن الجمال حكم ذوقيّ معياريّ. وهذه الذوقيّة المعياريّة تستعصي عن التّعبير اللفظي المفهوميّ مهما يكن الموضوع الجماليّ، فضلا عن أن يكون ذلك الموضوع هو القول الّذي لا تكاد إمكانات تركيبه وتوليفه تُحصر في المقام، وهو بذلك لا يسمح حتّى باستعراض صور تجسّمه القاطعة. فقد يكون التّكرار جميلا أحيانا غير جميل أحيانا أخرى وقد يكون الحذف مزيّة في قول عيبا في آخر. وهذا ما يجعل هدف الأستاذ صولة الخروج بالجمال من مقولة عاطفيّة إلى مبحث "عقليّ"[1403] عسيرا لكن ممكنا بشرط الاتفاق في نسبيّة ذاك المذهب العقليّ، فيكون عقليّا من منظور ذاتيّ أي قائما على وعي بأن الجميل موجود في القول انطلاقا من اتّفاق مجموعة من الذّوات على وجوده فيه.

ولكن ألا يكون تصوّرنا المعياريّة الذّاتية أسّا لتعدّد معنى القول الجماليّ ضربا من الجنوح للسهولة المفرطة؟ أوَ يعني ما سبق أن الجمال ذاتي كلّه شأنه في ذلك شأن التّجربة الجماليّة وأنّه يكفي أن ترى ذات مّا موضوعا جميلا حتى يتّصف بالجمال؟ إنّ مثل هذه الأسئلة من صميم قضايا الفلسفة الجماليّةَ، وليس هذا مجال التّعمّق فيها. على أنّنا نرى لازمة الإشارة إلى أنّ الجمال وإن يكن في

(1399) السّابق ص39.

(1400) دلائل الإعجاز ص110.

(1401) السّابق ص 135، وذلك في قول المتنبّي:

"وَقيّدْتُ نفسِي فِي ذراك محَبَّة ومن وجد الإحسان قَيْدًا تقيّدَا" [الطويل].

(1402) وبذلك يكون قول الجرجاني: "وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة فصيحة إلاّ وهو يعتبر مكانها من النّظم" (دلائل الإعجاز ص91) – وهو محاولة لتحديد مواطن الفصاحة في القول- قولا ضبابيّ المعنى.

(1403) الحجاج في القرآن ص52.

جوهره ذاتيّا فرديّا فإنّه قد يتحوّل عند مجموعة تتّفق عليه إلى عنصر "موضوعيّ" نسبيّا. ومن الطّريف أنّ أغلب الاتّفاق "الموضوعيّ" في باب الجمال يشمل نفي الجمال أكثر من وجوده. فيندر أن يقرّر احد المتقبّلين أنّ القول: "جاء زيد" في سياق إخبار عاديّ عن مجيء رجل يدعى زيدا، هو قول جميل ولكن لا نتعجّب أن يختلف المتقبّلون في جمال بيت شعريّ مّا. ولعلّ هذا يبيّن أنّ خروج القول على غير مخرج العادة شرط لازم للجمال لكنّه ليس كافيا. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نثبت اتّصال الجمال في معياريته بالعنصر الزمنيّ والاجتماعيّ. فالذّوق الفردي مرتبط في جوانب كثيرة منه بالذّوق الجماعيّ. ولعلّ احتمال تعدّد المعنى الجماليّ للقول يزيد بانتماء المتقبّلين إلى مجموعات اجتماعيّة مختلفة أو إلى أزمنة متعدّدة. وما الاختلاف في جمال بعض قصائد الشّعر الحديث سوى دليل على ذلك.

وقد بيّن لنا ما أسلفناه أنّ تعدّد معنيي الجمال والنفع التّأويليين يقوم على تعدّد المعنى الماصدقيّ لكلمتي "جميل" و"نافع". غير أنّ تعدّد المعنى الماصدقيّ للقول نفسه –لا للحكم عليه- هو أيضا من أسس الاختلاف في وصف القول بالجميل أو بالنّافع. فقد ذهب الطّاعنون على القرآن إلى نفي الفصاحة عن قول الله تعال: "وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ" (المؤمنون 4/23) إذ "لا يقول أحد من النّاس: فعل زيد الزّكاة"(1404) بمعنى الزّكاة الوضعيّ الاصطلاحي. غير أنّ بعض المفسّرين رأى الزّكاة مفيد "الأعمال الصالحة والأفعال الزّاكية"(1405)، وبذلك يكون "فعل الزّكاة" قولا فصيحا.

VI-القول معجز أو القول غير معجز:

إنّ هذا المعنى التّأويليّ في استرسال مع معنيي الجمال والنّفع باعتباره حكما إيجابيّا على القول، غير أنّه يتميز منهما في اختصاصه بالقول القرآني. وتعدّد المعنى الممكن في مجال الإعجاز لا يخرج عن وجهين:

1-أوّلهما تعدّد من نوع ت+ بين من يرى القول القرآني معجزا وبين من يراه غير معجز:

وأسّ هذا التعدّد ما أسلفناه من أسس تعدّد وصف القول بالصّدق والكذب ذلك أنّ إعجاز القرآن ممّا يثبته القول القرآني لنفسه في آيات كثيرة شأن قول الله تعالى: "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ

(1404) بيان إعجاز القرآن ص38.

(1405) السّابق ص45. الاختلاف في تعدّد المعنى الماصدقيّ لكلمة "الزّكاة" ليس مخصوصا بهذا المقام. فقد ذهب القشيري إلى أن "الإشارة في إيتاء الزّكاة إلى زكاة الهمم كما تؤدّى زكاة النّعم". لطائف الإشارات ج1 ص68.

كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" (الإسراء 88/17)[1406]. ومثل هذه الأقوال المثبتة للإعجاز هي من الأقوال التي لا يمكن تحقيقها فتظلّ محتملة قيمتي الصّدق والكذب. ورغم تقرير كثير من المفسّرين بأنّ إعجاز القرآن ممّا لا خلاف فيه بين العقلاء وممّا لا موضع للشك فيه فإنّ سعيهم إلى إثبات ذلك الإعجاز دليل على احتمال غيابه الاعتباري[1407].

2-وثانيهما تعدّد في تحديد موطن الإعجاز القرآني أي في اعتبار أحد دوالّ القول هو المعجز:

اختلف المفسّرون في وجه الإعجاز القرآني. فقال بعضهم بالصّرفة وذهب آخرون إلى أنّ من وجوه إعجاز القرآن الإخبار عن الغيب والإخبار عن الأمم الماضية والنّظم والحروف الفواتح[1408]. وليس غرضنا التّبسط في هذه المسائل بل تأكيد أسّ تعدّد المعنى وهو ذاتيّة مفهوم الإعجاز شأنه في ذلك شأن مفهوم الجميل. فمثلما لم يجد ابن رشيق لجودة الشّعر صفة قرّر السّكّاكي: "اعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة كما يدرك طيب النّغم العارض لهذا الصوت ولا يدرك تحصيله لغير ذوي الفكرة السليمة"[1409]. ويظلّ مفهوم الفطرة السليمة نفسه مفهوما ذاتيا نسبيا.

VII -القول صائب أو القول خاطئ:

إنّ الصّواب والخطأ نقيضان فلا يمكن أن يكون القول صائبا وخاطئا في الآن نفسه من منظور المتقبّل عينه. وغياب الخطإ يفيد الصّواب ضرورة مثلما يفيد غياب الصّواب الخطأ. وبذلك يكون التعدّد بين معنيي القول التّأويليين الصّواب والخطإ من صنف (ت+).

والخطأ هو الخروج عن قاعدة أو معيار مّا لازمين وفق المتقبّل، والخطأ يتحقّق بقطع النّظر عن قصد الباثّ أي عن التعمّد.

وقد أسلفنا أنّ الصّدق هو مطابقة القول للواقع وأنّ الكذب هو مخالفة القول للواقع. أفلا يُعدّ الواقع معيارا؟ ولماذا التّمييز بين الصّدق والصّواب من جهة والكذب والخطإ من جهة أخرى؟

إنّ الصّدق والكذب يشمل الأقوال التي تفيد معاني ممكنة التحقّق في الواقع الحسّي أو المجرّد. أمّا الخطأ فيشمل أقوالا لا تقبل التحقّق في الواقع الحسّي أو المجرّد لمخالفتها قواعد صناعيّة سواء أكانت نسبيّة أم مطلقة[1410]. وتمييز الكذب

[1406] انظر أيضا هود 13/11.

[1407] الإتقان. ج2 ص 117- بيان إعجاز القرآن ص 21.

[1408] الإتقان ج2 صص 125/118. مفاتيح الغيب مج1 ج2 ص3.

[1409] الإتقان ج2 ص120.

[1410] ورد في المعجم الفلسفي ج1 ص194: "والحقّ والباطل يكونان في المعتقدات، والصّدق والكذب في الأخبار والأقوال، والصّواب والخطأ في الآراء والمجتهدات". ويبدو لنا أنّ كلاّ من المعتقدات والآراء والمجتهدات لا يخلو التعبير عنها من أن يكون لغويّا أي إنّها تتجسّم في أقوال وأخبار. غير أنّ من الأقوال والأخبار ما يحتمل التّحقيق من حيث صدقه ومنها ما لا يحتمل التّحقيق.

من الخطإ والصّدق من الصّواب مفيد إجرائيّا. فنحن مثلا نعتبر الخروج عن القواعد الإعرابيّة من دوالّ الخطإ. على أنّه إن وُجد وجهان ممكنان لإعراب اللفظ الواحد فإنّنا نكون بإزاء قولين يفيد معناهما الماصدقيّ الصّدق والكذب لا الخطأ والصّواب. وبعبارة أخرى فإن الخلط بين المعنى التّأويليّ الخطإ والمعنى التّأويليّ الكذبِ سببُه الخلط بين الخروج عن القاعدة الصّوريّة من جهة والخروج عن صورة الواقع الحسّيّ أو المجرّد من جهة أخرى. وهذا شائع في الإعراب إذ هو "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"[1411]. غير أن الخطأ الإعرابي صنفان.

-الصّنف الأوّل "خطأ" يؤثّر في معنى مفترض بإنشاء معنى آخر ممكن. وهذا شأن قولك: "ضرب زيد أباه" في حين أنّ المقصود: "ضرب زيد أبوه (فلانا)"، وكلا القولين لا يخضع لمقولتي الخطإ والصّواب بل لمقولتي الصّدق والكذب اللذين يحدّد أحدهما الواقعُ، فإذا كان الأب مضروبا كان القول الأوّل صادقا والثّاني كاذبا، وإذا كان الأب ضاربا كان القول الأوّل كاذبا والثّاني صادقا. ومن تجسّم هذا الصّنف في القرآن تقرير الله تعالى: "...أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِين وَرَسُولُهُ..." (التّوبة 3/9) في مقابل القراءة الممكنة لغويا: "أنَّ الله بريء من المشركين ورسوله". فاعتبار القول الثّاني كاذبا أقرب إلى اعتباره خاطئا[1412] إذ المأخذ على الآية الثّانية ليس خروجا مطلقا عن قاعدة نحويّة بل عدم مطابقة معنى القول للواقع الّذي يفرضه سياق القرآن وهو إسناد البراءة من المشركين إلى الله ورسوله من جهة وعدم براءة الله من رسوله من جهة أخرى.

-والصّنف الثّاني خطأ إعرابي في القول لا ينشئ معنى آخر ممكنا سوى المعنى المفترض الّذي يتمكّن المتقبّل عادة من التوصّل إليه رغم الخطإ. وهذا شأن قولك: "مرّ زيد بالقومَ". وهذا القول وضروبه ممّا يخضع لمقولتي الصّواب والخطإ المفيدتين في هذا المستوى من البحث.

وسننظر في الصّواب والخطإ انطلاقا من دالّين جنسين هما مدى الخروج عن القواعد اللغويّة الصناعية من جهة ومدى الخروج عن قواعد التّخاطب من جهة أخرى.

*مدى الخروج عن القواعد الصناعية اللغويّة:

يتّفق كلّ المتقبّلين في أنّ الخروج عن القواعد الصّناعيّة (شأن د-23 ود-26) هو مبدئيا خطأ[1413]. وشاعت تسمية هذا النوع من الخطإ باللحن[1414] غير أنّ المتقبّلين قد يختلفون مع ذلك في تصنيف القول ضمن الصّائب أو الخاطئ. ولهذا التعدّد أسّان:

[1411] الخصائص ج1 ص36.

[1412] ذهب بعض المفسّرين إلى قراءة "رسوله" بالخفض على تأوّل حذف يفيد القسم. فيكون المعنى أنّ الله بريء من المشركين وحق رسوله". الكشّاف ج2 ص139.

[1413] نقول مبدئيّا لأنّنا سنرى أحيانا السّماح بذلك الخروج ضمن بعض أصناف الكلام شأن الجوازات الشعريّة.

[1414] كشّاف اصطلاحات الفنون ج3 ص1308.

1-الاختلاف في القاعدة اللغويّة:

أسلفنا أنّ المتقبّلين متّفقون على أنّ الخروج عن القواعد اللغويّة خطأ لكنّهم لا يتّفقون دائما في هذه القواعد الصّناعيّة. فمن ذلك أنّ الكوفيين والبصريين يختلفون في جواز استعمال "ما أفعله" في التعجّب من البياض والسّواد خاصة من بين سائر الألوان[1415]. وينتج عن هذا الاختلاف أن يصف البصريون القولين: "ما أسوده" و"ما أبيضه" بالخطإ وأن يصفهما الكوفيون بالصّواب.

وللاختلاف في القواعد سببان أحدهما متّصل بالسّماع والثّاني بالقياس:

أ-الاختلاف في السّماع. وهو اختلاف له تجسّمان:

+اختلاف في المعنى الماصدقيّ للقول المسموع منطلق القاعدة:

ولهذا مثال في اختلاف الكوفيين والبصريّين في جواز دلالة "إلاّ" على معنى الواو انطلاقا من اختلافهم في معنى بعض الأقوال الماصدقيّ. فقد اعتبر الكوفيون أنّ قول الله تعالى: "لا يُحبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إلاَّ مَنْ ظُلِمَ..." (النّساء 148/4) هو قول يفيد "أي ومن ظُلم لا يحبّ أيضا الجهر بالسّوء منه"[1416]. بينما أكّد البصريون أنّ معنى القول: "لكن المظلوم يجهر بالسّوء لما يلحقه من الظّلم فيكون على ذلك أعذر ممّن يبدأ بالظّلم"[1417]. وهذا يعني أنّ الآية بتفسير الكوفيين خطأ عند البصريين وأنّها بتفسير البصريين خطأ عند الكوفيين.

+ اختلاف في صحّة القول المسموع منطلق القاعدة:

ولهذا مثال في اختلاف الكوفيّين والبصريّين في قاعدة العطف على موضع إنّ المرفوع[1418]. فالقول: "إنّك وزيد ذاهبان" صواب عند الكوفيّين لسماعه عن بعض العرب. والقول نفسه خطأ عند البصريّين الّذين لا ينفون سماع القول بل ينفون صوابه ويقولون قول سيبويه إذ "ذكر... أنّه غلط من بعض العرب"[1419]. فلا يُعتدّ به لأن "العربيّ يتكلّم بالكلمة إذا استهواه ضرب من الغلط فيعدل عن قياس كلامه"[1420]. وبذلك يكون قول الله تعالى: "إنَّ الّذينَ آمَنُوا وَالّذِين هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ" (المائدة 69/5) خطأ من منظور البصريين لو اقتصر على قاعدة الكوفيّين فيّ تفسير رفع العنصر الوارد في محلّ اسم إنّ.

ب-الاختلاف في القياس:

إذا اتّفق المتقبّلون في السّماع وجودا ومعنى وصوابا، واختلفوا مع ذلك في القاعدة الصّناعية فإنّ سبب الخلاف لا يعدو أن يكون القياس. ولا نعني به القياس

[1415] الإنصاف في مسائل الخلاف ج1 ص148.
[1416] السابق ص267.
[1417] السابق ص 271.
[1418] السابق ص 185.
[1419] السّابق ص191.
[1420] السّابق الصفحة نفسها.

على السّماع –أي على ما سُمع من كلام العرب الفصحاء – بل قياس القواعد بعضها على بعض. فقد يحمل بعض الدّارسين قاعدة على أخرى بحكم وجود علّة مشتركة بينهما، بينما قد يرفض بعضهم الآخر هذا الشّبه[1421]، وهذا ما جسّمه الخلاف في تقديم خبر ليس عليها[1422]. فالكوفيّون يرون أنّ القول "مريضا ليس الولد" خاطئ على حين أنّ البصريّين يرونه صائبا، وممّا استند إليه الكوفيون "أنّ" "ليس" في معنى "ما" لأنّ ليس تنفي الحال كما أنّ ما تنفي الحال، وكما أنّ "ما" لا تتصرّف ولا يتقدّم معمولها عليها فكذلك ليس"[1423]. أمّا البصريون فرفضوا حمل "ليس" على "ما" ببيان بعض وجوه اختلافهما. فـ"ليس تخالف "ما" بدليل أنه يجوز تقديم خبر "ليس" على اسمها نحو "ليس قائما زيد" ولا يجوز تقديم خبر "ما" بدليل أنه يجوز تقديم خبر "ليس" على اسمها نحو "ليس قائما زيد" ولا يجوز تقديم خبر "ما" على اسمها فلا يقال "ما قائما زيد". وإذا جاز أن تخالف "ليس" "ما" في جواز تقديم خبرها على اسمها جاز أن تخالفه في جواز تقديم خبرها عليها"[1424].

وللاختلاف في القياس منطلقا للاختلاف في القاعدة صورٌ متعدّدة. غير أنّ هذا ليس مجال التّبسّط فيها جميعها إذ موضوع بحثنا الأصليّ هو أسس تعدّد معنى القول بين وصفه بالصّواب والخطإ، وقد تبيّنّا أنّ من أسس هذا التعدّد الاختلاف في القواعد الصّناعيّة.

2-الاتّفاق في القاعدة اللغويّة والاختلاف في الحكم بالصّواب والخطإ على القول من المنظور الصّناعيّ اللغويّ:

لا يمكن أن يتّفق المتقبّلون في القاعدة اللغويّة ويختلفوا في معنيي الصّواب والخطإ إلاّ إذا اختلفوا في إجراء القاعدة إن من حيث الموضوع أو من حيث الكيف.

أ-الاختلاف في موضوع إجراء القاعدة أي في معنى القول الماصدقيّ هو الأسّ الأوّل لتعدّد المعنى التّأويليّ:

لقد طعن بعض الناس في قول الله تعالى: "...إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ..." (طه 63/20). ورأوه خطأ من جهة الإعراب[1425]. وطعن في القول نفسه –دون اعتباره صادرا عن الله- عائشة وعثمان اللذان قرءا الآية قراءة: "إنّ هذين لساحران". فأكّدت عائشة أنّ القول الأوّل "خطأ من الكاتب" وصرّح عثمان: "أرى فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتها"[1426]. وسواء أكان القول مسندا إلى الله أم

[1421] قد يذكّرنا هذا الاختلاف بأسس تعدّد المعنى في القياس الشّرعيّ. وقد أشرنا إليه ص من البحث.

[1422] الإنصاف ج1 ص160.

[1423] السّابق ص 161.

[1424] السّابق ص163.

[1425] مفتاح العلوم ص586.

[1426] مفاتيح الغيب مج11 ج22 ص74.

لا فإنّه عند بعض المتقبّلين يفيد معنى الخطإ التّأويليّ[1427]. ولم ينشأ تعدّد المعني التّأويليّ إلاّ لأنّ متقبّلين آخرين اعتبروه صوابا شأن الطّبري والرّازي وأبي حيّان وجلّ المفسّرين. ومن أسس التعدّد التّأويليّ التّعدّد الماصدقيّ الّذي أشار إليه أبو حيّان. فقد رأى أنّ "إنّ" في الآية ليست النّاصب المفيدَ التّأكيد –ذاك الّذي يتّفق النّحويون في نصبه للمبتدإ- بل "إنّ هنا بمعنى نعم... فصار إنّ كأنّه قال نعم هذان لساحران"[1428].

ب-الاختلاف في إجراء القاعدة أسّ ثان لتعدّد المعنى التّأويليّ:

ولهذا الاختلاف وجهان:

+الوجه الأوّل هو إمكان تغليب السّماع على القاعدة المتّفق فيها. فقد رأى بعض المفسّرين عند نظرهم في الآية المذكورة أنّ ورود المبتدإ المثنّى مرفوعا بعد إنّ "لغة لبعض العرب"[1429] "يجعلون المثنّى بالألف رفعا ونصبا وجرّا"[1430]. واعتبروا الآية صائبة. وافترق بعضهم الآخر بين ناف لوجود هذا الاستعمال وناف لجواز تغليبه على القاعدة الصّناعية[1431] فاعتبروا القول المذكور خاطئا. ويحيلنا أسّ الاختلاف هذا على إحدى مسائل أصول القواعد اللغويّة وهي مدى الاتّفاق على الكلام المسموع من المخبرين. وهو اتّفاق يعسر تحديده عسرا يزيد بزيادة البعد عن زمن وضع القواعد اللغويّة.

+الوجه الثّاني يتمثّل في استثناء بعض ضروب الكلام من الخضوع لبعض القواعد اللغويّة وهو وجه خاص بالشّعر لا يشمل القرآن. ويدخل في هذا المستوى ما يوسم بالضّرورات الشّعريّة، والضّرورة الشّعرية "حفظ وزن الشّعر الدّاعي إلى جواز ما لا يجوز في النثر وهو عند الأكثر عشرة أمور"[1432]. ولئن كان من الشّائع عند العرب أنّ خروج الشّاعر عن القواعد اللغويّة العشر المذكورة جائز ولا يُعدّ خطأ[1433]، فإنّ هذا التّجويز يغدو اليوم مجرّد احتمال بعد اتّساع مقولة الشّعر. وعسرُ تسييج مقولة الشّعر يعسّر السّماح بالضّرورات إذ هل يُسمح بهذه الضّرورات لكلّ قول يدّعي أنّه شعر؟

*مدى الخروج عن قواعد التّخاطب اللغويّ:

(1427) تعصّب الرّازي للقرآن حمله على رفض قولي عائشة وعثمان. فهو يؤكّد أنّ كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون لحنا وغلطا. فثبت فساد ما نُقل عن عثمان وعائشة رضي الله عنهما أنّ فيه لحنا وخطأ" السّابق ص75. والرّازي يخلط بين الحكم على القول بالخطإ دون اعتباره صادرا عن الله (وهذا مضمون القول المسند إلى عثمان وعائشة) والحكم على القول بالخطإ باعتبار الله قائله ممّا يجوّز الحكم على الباثّ بقابليّة الخطإ (وهذا مضمون رأي الطّاعنين على القرآن).

(1428) مفاتيح الغيب مج 11 ج22 ص76.

(1429) السّابق ص75.

(1430) النّهر المادّ ج2 ص427.

(1431) مفاتيح الغيب مج11 ج22 ص77.

(1432) كشّاف اصطلاحات الفنون ج2 ص 880.

(1433) تجويز الضّرورات الشّعرية لا ينفي استكراه بعض النقاد لها. "المعنى المحال في الشّعر" ص98.

توصف جلّ الأقوال التي تخرج عن قواعد التّخاطب اللغويّ ((د-38) (1) و(د-38) (2) و(د-38) (3)) بأنّ معناها خاطئ. ولا يتحقّق تعدّد المعنى التّأويليّ إلاّ إذا رآها بعض المتقبّلين صوابا. وأسس تعدّد المعنى التّأويليّ ثلاثة:

1-اختلاف في وجود المعنى الماصدقيّ: (د-38(1)):

أسلفنا إجماع المتقبّلين عادة على دلالة جلّ الألفاظ على معنى ماصدقيّ. غير أنّ هذا الإجماع يكاد يقتصر على كلمات اللغة الرّمزيّة وبعض كلماتها الإشاريّة إذ كلا الصّنفين موجود عادة في معاجم اللغة، وهي معاجم لا يدخلها إلاّ ما له معنى من الألفاظ. أمّا الأعلام فإنّها لا تقدّم لك خصائض ماصدقها، وهذا ما يسمح لأيّ لفظ بأن يكون علما إذا تناسب مع السّياق[1434]. وهو ما يؤدّي إلى تعدّد المعنى التّأويليّ بين اعتبار القول خاطئا غير دالّ على معنى ماصدقيّ واعتباره صائبا دالاّ على معنى ماصدقيّ مفرد يجسّمه العلم. وهذا شأن اختلاف متقبّلي القرآن بين من رأى في الحروف المقطّعة فواتح بعض سور القرآن خطأ ومن رأى "أنّها أسماء السور" أو "أسماء الله تعالى"[1435].

2-اختلاف في المعنى الماصدقيّ (أو تعدّد المعنى الماصدقيّ) (د-38(2)):

لا يشترك القول الواحد في معنيي المحال والممكن أو جنسيهما الخاطئ والصائب إلاّ إذا كان معناه الماصدقيّ متعدّدا وفق أسس مختلفة منها:

أ-أسلفنا أنّ التّناقش والتضادّ هما أسّا المعنى المحال. ولا شكّ في أنّ اعتماد الأضداد من المشترك يؤدّي إلى تعدّد المعنى الماصدقيّ ومن ثمّ التّأويليّ. فالقول: "هو كلب أبيض جون" محال أي خاطئ إذا كان الجون مفيدا معناه الممكن "أسود"، والقول نفسه ممكن صائب إذا كان الجون مفيدا معناه الثّاني الممكن "أبيض".

ب-ضبابيّة المقولة من أسس تعدّد المعنى الماصدقيّ الّتي تسمح بتعدّد معنى القول التّأويليّ ذلك أنّ إسناد صفة إلى موصوف ثمّ نفيها عنه قد يفيد شكّا في انتماء ذلك الموصوف إلى مقولة مّا لا سيّما إذا كان من الحالات الجانبيّة التي أسلفنا الإشارة إليها. فالقول: "الحيّة حشرة وليست حشرة" قد يفد اتّصاف الحيّة ببعض صفات الحشرات وعدم اتّصافها ببعض صفاتها الأخرى وهو بذلك ليس قولا خاطئا بالضّرورة. وفي مقابل ذلك لا يجوز أن يكون التّناقش ولا التّضادّ أسّا للضّبابية خلاف في مدى انتماء العنصر إلى المقولة نفسها على حين أنّ التّضادّ والتّناقش تقابل بين مقولتين مختلفتين.

ت-يسمح تفسير بعض الأقوال تفسيرا مجازيّا بإخراجها من صنف المحال الخاطئ إلى صنف الممكن الصائب. فتكون إحدى صفتي القول مفيدة معناها الوضعيّ وتكون الصّفة المناقضة عادة والضّديدة أحيانا مفيدة معنى مجازيّا. وهذا

[1434] انظر شروط ذلك بالتفصيل في القسم الأول ص.

[1435] مفاتيح الغيب مج1 ج2 ص6.

ما يجسّمه تفسير الزّمخشري قول الله تعالى: "...وترى النّاس سُكارى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى..." (الحج 2/22) إذ يقول: "وتراهم سكارى على التّشبيه وما هم بسكارى على التّحقيق"[1436] ويؤكّد الزّركشي ذلك: "أي وترى الناس سكارى بالإضافة إلى أهوال القيامة مجازا وما هم بسكارى... حقيقة"[1437].

ث-ويفعل الاتّساع التّركيبي ما يفعله المجاز من تمكين القول من تعدّد المعنى ومن ثمّ من قبول صفتي الخطإ والصّواب وفق معنييه الممكنين. وهذا ما يجسّمه تفسير آخر للآية السّابقة يؤكّد: "وقيل تراهم سكارى من الخوف وما هم بسكارى من الشّراب"[1438].

3-اختلاف في ضرورة دلالة القول على معنى ماصدقيّ:

وهو ما يجسّمه الاختلاف بين الكلام "العاديّ" الّذي ينشد التّواصل والكلام الفنّي الّذي ينشد الإمتاع. ولا شكّ في أنّ مفهومي العاديّ وغير العاديّ ضبابيّان كما رأينا في مسألة العدول. على أنّ ما يهمّنا الآن هو جواز قيام الوظيفة الإنشائيّة على لفظ بلا معنى أو على لفظ معناه محال أو على الخروج عن الإفادة (وتتجسّم مثلا في د-38(1) + د-38(2) +د-38(3)) أي إنّنا نتساءل عن مقياس التّمييز بين قول خارج عن القواعد المعنويّة، يوسم بالخاطئ وقول آخر خارج عن القواعد نفسها يوسم بالفنيّ. وقد تتدخّل في تحديد الفنّي عوامل اجتماعيّة وذاتيّة مختلفة. فلو أخذنا قولا لأحد الشّعراء المعاصرين المشهورين وأجريناه على لسان كاتب نكرة لجاز أن يكون الموقف من القول نفسه مختلفا بوصفه في المقام الأوّل بالفنيّ وفي المقام الثّاني بالخاطئ. ولمّا كنّا نعتمد مفهوم المتقبّل المثالي معتبرين أنّ أسّ تعدّد المعنى هو القول ومقامه فإنّنا قد وقفنا عند تمييز الأستاذ محمّد الشّاوش بين الكلام الأدبي الفنّي والكلام الفاسد الخاطئ بمقياس من مقام القول هو قصد المتكلّم إذيشير إلى أنّ بعض الأقوال الفاسدة "متى صدرت عن صاحبها دون أن يكون قد قصد إليها قصدا" يكون معناها التّأويليّ "لونا من ألوان الكلام الأدبي الفنّي المقصود لذاته متى تعمّده صاحبه تعمّدا[1439].

لكنّ هذا المقياس يظلّ احتماليّا غير قابل للتحقيق إن في ماهيته أو في وظيفته. فمن جهة الماهية لا يمكن القطع بأنّ المتكلّم قاصد ضربا من القول أو لا، وليس المتكلّم بأدرى من سائر المتقبّلين بمقصده. ومن جهة الوظيفة ليس كلّ قول خُيّل لصاحبه أنّه منشئ وظيفة إنشائيّة بمحقّق ضرورة تلك الوظيفة.

وهذا الاحتمال الثّنائيّ بطرفية خفاء القصد والمعياريّة هو أسّ تعدّد معنى القول التّأويليّ بين الخاطئ والصّائب. والطّرف الأوّل قد يحيلنا على د-51 أي

[1436] الكشّاف ج3 ص25.
[1437] البرهان ج2 ص60.
[1438] الكشّاف ج3 ص25.
[1439] أصول تحليل الخطاب ج1 ص344.

على مفهوم زلّة اللسان الّذي قد يُختلف في تصنيفه ضمن الخطإ لاتّصاله بقصد المتكلّم اللاواعي.

المبحث الثّاني: من معاني الباثّ التأويليّة وأسس تعدّدها

تقول أوركيوني: "تسمّي الوحدات اللغويّة التي تقدّم معلومات لا عن مراجع القول بل عن قائله وحدات تلفّظية (énonciatives)"[1440]. ونحن وإن كنّا نعتمد التّعريف نفسه فإنّنا لا نعتمد التقسيم ذاته إذ أغفلت أوركيوني كثيرا من خصائص الباثّ النّفسية والبدنيّة.

I-الخصائص الذّاتية:

ونعني بها خصائص الباثّ مفردا لا عنصرا من عناصر المجموعة. والباثّ البشريّ مفردا نفس وعقل وبدن. وفي كثير من الأحيان تتّصل خصائص النّفس البشرية التي تنشئ ما يسمعى بالعصاب (névrose) بالخصائص العقليّة التي تنشئ ما يسمّى بالذّهان (psychose)[1441]. وسنعرض لهذه الخصائص مؤكّدين أنّنا لن نتعمّق في مجال الدّلالات النّفسيّة الدّقيقة بل نحاول الوقوف عند بعض دلالات القول على خصائص نفس الباثّ وعلقه وبدنه.

1-خصائص الباثّ النّفسيّة:

أ- المتكلّم صادق أو كاذب:

عرضنا للصّدق والكذب باعتبارهما معنيين تأويليّين للقول في علاقته بالواقع أي باعتبار الصّدق مطابقة القول للواقع والكذب عدم مطابقة القول للواقع. على أنّ الصّدق "مشترك بين صدق المتكلّم وصدق الخبر"[1442]. وبذلك يكون الصّدق بمعناه الثّاني مطابقة القول الاعتقاد المتكلّم والكذب عدم مطابقة القول لاعتقاد المتكلّم. ومظهر تعدّد المعنى الممكن هنا هو اعتبار الباثّ صادقا أو كاذبا. وهو تعدّد من نوع "ت+" إذ الباثّ لا يخرج عن كونه صادقا أو كاذبا. وللصّدق والكذب باعتبارهما من معاني المتكلّم التأويليّة دالاّن:

*الدّالّ الأوّل: هو وصف القول بالصّدق والكذب.

-إذا كان القول صادقا فإنّ المتكلّم يكون صادقا في أغلب الأحوال (د-37(1)) غير أنّ هذا لا ينفي إمكان صدق القول وكذب المتكلّم (د-37(2)).

-إذا كان القول كاذبا فالمتكلّم قد يكون كاذبا (37(3)) أو صادقا (د-37(4))[1443].

وهذا يفيد عدم إمكان القطع بصدق المتكلّم أو كذبه من خلال صدق القول أو كذبه أي يفيد جواز تعدّد معنى المتكلّم التّأويليّ بين الصّدق والكذب.

(1440) La connotation, p-104.

(1441) Gérard Miller : Lacan, Paris, Bordas 1987 p-100 !

(1442) كشاف اصطلاحات الفنون ج2 ص 848.

(1443) نجد بعض الأمثلة على ذلك في:

Ludwig wittgenstein : De la certitude, Paris, Gallimard 1995, p-148.

وما أسلفناه يخصّ صدق المتكلّم وكذبه في الأقوال القابلة لأن توسم بالصّدق والكذب. على أنّ هذا لا ينفي أنّ الأقوال الّتي لا تقبل الوصف بالصّدق والكذب تحتمل وصف المتكلّم بالصّادق والكاذب. وهو صدق "في النيّة" يكون بـ"العزم بالجزم والإقامة عليه"[1444] أي إنّ هذا الصّدق يكون بتماثل قصد المتكلّم مع معنى القول الماصدقيّ. فإنْ قلت لأحد ضيوفك: "ابق بمنزلي أياما أخرى" وكنت –واعيا أو غير واع- شديد الرّغبة في أن يعود إلى منزله فإنّك كاذب.

ولمّا كان صدق المتكلّم متّصلا بالاعتقاد أي بالنيّة فإنّه معنى يعسر القطع به، لذلك كان من مظاهر تعدّد المعنى قبول أيّ قول من الأقوال لمعنيي صدق باثّه وكذبه وكان من أسسه عدم القدرة على تحقيق صدق المتكلّم. وهو تحقيق مستحيل بالنّسبة إلى المتقبّل وإلى الباثّ. فالمتقبّل لا يمكن أن يجزم بصدق الباثّ أو كذبه وإن اعتمد وسائل التّعذيب مثلا لأنّ الباثّ قادر على إخفاء اعتقاده. فقد "كان الرّجل يخبر عن نفسه بالإيمان فيصدّق مع احتمال أن يكون كاذبا لأنّه أمر خاف لا سبيل إلى الاطّلاع عليه"[1445]. وإذا اعتمد المتقبّل على بعض الأدوية والسوائل – شأن بنتوثال الصوديوم- التّي قد تساهم في منع الباثّ من التّركيز الذّهني الّذي يستلزمه الكذب فإنّ المعنى المتعدّد لن يصبح واحدا لأنّ نتائج تلك الموادّ الكيمياويّة ليست مطلقة من جهة – إذ يُدرّب بعض النّاس على التصدّي لها- ولأن الباثّ نفسه لا يعرف من اعتقاده إلاّ المستوى الواعي من جهة أخرى.

وحادثة الإفك الواردة في القرآن تؤكّد عدم إمكان تحقيق صدق الباثّ وكذبه إذ لولا تبرئة الله عزّ وجلّ لعائشة –والله هو الباثّ الصادق بالضّرورة- لما أمكن تحقيق براءة عائشة من عدمها[1446].

*الدّال الثّاني: هو تقابل قولين من منظوري الصّدق والكذب:

+عند تقابل قولين لا يمكن أن يوسما بالصّدق والكذب –وهو ما يشمل (د-54)(8) و(د-54)(9)- يكون من وجوه تعدّد المعنى الاختلافُ في اعتبار المتكلّم صادقا في كليهما أو في أحدهما فحسب.

فلو أخذنا القولين: "كل خبزا في الصباح" و"لا تأكل خبزا في الصباح" لأمكن أن نعتبر أنّ المتكلّم صادق في كليهما أو كاذب في كليهما ولأمكن أن نعتبر أنّه صادق في أحدهما كاذب في الآخر. ولا يمكن أن نجزم بالكاذب منهما لاتّصال مسألة الصّدق والكذب بنيّة المتكلّم واعتقاده. لا يمكن في هذه الحال إلاّ أن نعتمد الافتراضات:

(1444) كشّاف اصطلاحات ج2 ص848. ويؤكّد الرّازي أنّ "لفظ الصّدق قد يجري على القول والفعل والنيّة" مفاتيح الغيب مج 4 ج7 ص218.

(1445) الكشّاف ج1 ص83.

(1446) تشير جلّ كتب التّفسير إلى حادثة الإفك عند تفسير قول الله تعالى: "إنّ الّذينَ جَاؤُوا بالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لاَ تَحْسبُوه شَرًّا لَكُم بلْ هُو خيْرٌ لَكُمْ... عذَابٌ عَظِيمٌ" (النور 11/24).

+فإذا افترضنا أن احد القولين كاذب والثاني صادق عسُر تحديد الصّادق منهما من الكاذب. وقد وجد مفسّرو القرآن أنفسهم إزاء المسألة نفسها. فعند ثبوت تقابل قولين من القرآن قال المفسّرون بالنّسخ أي قالوا إنّ أحد القولين ناف للقول الآخر. وبذلك يجوز اعتبار أحد القولين كاذبا من منظور النيّة –نيّة تحقّقه- وهو المنسوخ واعتبار الآخر صادقا وهو النّاسخ. وتحديد النّاسخ من المنسوخ وفق الفقهاء وتحديد القول الكاذب من القول الصّادق وفق نيّة المتكلّم إنّما هو مظهر تعدّد للمعنى ملازم للقول. وبسبب هذه الملازمة حاول المفسّرون إيجاد قرائن تمكّن من تمييز القول الصّادق من القول الكاذب أي تمييز القول الناسخ من القول المنسوخ.

فاعتمد بعضهم القرينة الزّمنية معتبرين أنّ القول الثّاني –من حيث التّرتيب الزّمني- هو الصّادق. وفي هذا الإطار يندرج قول الغزالي: "اعلم أنّه إذا تناقض نصّان فالناسخ هو المتأخّر"[1447]. وهذه القرينة قابلة للتعدّد إذ يرفضها محمود طه الّذي يرى أن بعض الآيات المكيّة يمكن أن تكون ناسخة لبعض الآيات المدنيّة لها زمانا[1448].

واعتمد بعض المفسّرين الآخرين سياق النصّ ومقامه معتبرين أنّ القول الأكثر ملاءمة لذينك العنصرين هو القول الصّادق. فالأستاذ الطّالبي مثلا إذ ينظر في التّقابل بين عدم السّماح بضرب النّساء من جهة وإباحة ذلك الضّرب من جهة ثانية[1449] يرى أنّ عدم الضّرب متلائم مع سياق القرآن القاضي بالإمساك بالمعروف أي "بدون لجوء إلى أي نوع من أنواع العنف باليد أو باللسان"[1450] على حين أنّ الضّرب من جهة ثانية[1449] يرى أنّ عدم الضّرب متلائم مع سياق القرآن القاضي بالإمساك بالمعروف أي "بدون لجوء إلى أي نوع من انواع العنف باليد أو باللّسان"[1450] على حين أنّ الضرب غير متلائم مع ذلك السّياق فـ"ينبغي أن يزول بزوال الظروف التي أملته"[1451]. وفي مقابل ذلك أسلفنا أنّ السيّد قطب الّذي يرفض وجود التّقابل أصلا يرى الضّرب متلائما مع سياق القرآن ومقامه. وتحديد الأستاذ الطّالبي للقول الصّادق قابل لتعدّد المعنى، فالمقاصد التي يذكرها

(1447) المستصفى ج2 ص 128.

(1448) عبد الله أحمد النّعيم: نحو تطوير التّشريع الإسلامي، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة، سينا للنشر 1994 ص8.

(1449) رغم أنّ الرّسول –وليس القرآن- هو الّذي منع ضرب النّساء فإنّنا نعتبر الموقفين تقابلا بين قولين قرآنيين. هما قول الله تعالى: "...وما آتاكُمْ الرّسُول فخُذُوهُ وما نهاكُمْ عَنْهُ فانتهُوا..." (الحشر 7/59) من جهة وقوله تعالى: "...واللاّتي تخافُون نُشُوزهُنّ... فعظوهُنّ... واضربُوهُنّ" (النّساء 34/4) وهو قول يناقض الأخذ عمّا أتى به الرّسول من منع ضرب النّساء.

(1450) أمّة الوسط ص 137.

(1449) رغم أنّ الرّسول –وليس القرآن- هو الّذي منع ضرب النّساء فإنّنا نعتبر الموقفين تقابلا بين قولين قرآنيين. هما قول الله تعالى: "...وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُم عنْهُ فانْتَهُوا..." (الحشر 7/59) من جهة وقوله تعالى: "...واللاتي تخافُون نُشُوزهُنَّ... فعظُوهُنَّ.... واضربوهُنّ" (النّساء 34/4) وهو قول يناقض الأخذ عمّا أتى به الرّسول من منع ضرب النّساء.

(1450) أمّة الوسط ص137.

(1451) السّابق ص136.

في أبحاثه تتجسّم لغويّا في كلمات مجرّدة ذاتيّة شأن "الوفاق بين الزوجين" و"العظة الحسنة" و"الهدوء والوفاق والقنوت"[1452].

وليس الأستاذ الطّالبي الوحيد الّذي يعتبر أنّ القول الصّادق هو الملائم لمقاصد الشّارع كما تتجسّم في سياق النصّ ومقامه. فهذا محمود طه يذهب إلى إثبات بعض وجوه التّقابل بين مستويين من الأقوال القرآنيّة. فمن الآيات ما ينفي الإكراه في الدّين شأن قول الله تعالى: "لاَّ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ..." (البقرة 256/2) ومنها ما يدعو إلى قتال المشركين في دينهم شأن قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ..." (التّوبة 73/9) وقوله: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ..." (الأنفال 39/8). وبقطع النّظر عن الاختلاف في تقابل هاتين الآيتين[1453] بسبب تعدّد معناهما الماصدقيّ فإنّ ممّن اعتبرهما متقابلتين من رأى أنّ الآية الأولى هي الصّادقة أي "النّاسخة" إذ هي المتلائمة مع "الرّسالة" الخالدة والأساسيّة (الّتي) تؤكّد الكرامة الأصليّة لكافّة البشر دون اعتبار الجنس أو العرق أو العقيدة الدّينيّة"[1454]. ولسنا في حاجة إلى أن نكرّر ضبابيّة هذه العبارات ناهيك أنّ من اعتبر القول الثّاني صادقا يعتمد العبارات نفسها لترجيحه. فيكون قولا متلائما مع "تمتيع البشرية كلّها بالخير الّذي جاء فيه... إلى أن ترشد البشرية وتعقل"[1455].

+أمّا إذا افترضنا أنّ القولين صادقان أي إذا رجّحنا الدال (54) (8) فإنّ هذا الافتراض يرجّح حصول تغيّر في الواقع. فيكون كلا القولين صادقا في واقع معيّن.

ففي حال تحقّق الواقع "أ" يكون القول "أ" صادقا.

وفي حال تحقّق الواقع "ب" يكون القول "ب" صادقا.

وإذا عدنا إلى المثال الّذي أسلفناه بالنّظر في القولين: "كل الخبز" و"لا تأكل الخبز" أمكن التّقرير أنّه في حال توفّر الخبز يكون القول: "كل الخبز" صادقا، وفي حال مجاعة أي حال عدم توفّر الخبز يكون القول: "لا تأكل الخبز" صادقا.

ويجوز التّعامل مع القرآن من المنظور نفسه، فعند ثبوت تقابل قولين من القرآن يُفترض الواقع منطلقا لهما يمكن اعتبار كلا القولين ناسخا –أي صادقا- في واقع مخصوص. غير أنّنا لم نجد من صرّح بهذا الموقف وإن أضمرته بعض الأقوال كاعتبار الأستاذ الطّالبي "أنّ العقليات حتّى في محيط المدينة الملائم نسبيّا لم تكن مهيّأة لقبول التّسوية الكاملة بين الرجال والنّساء. وهل هي مهيّأة تماما حتى اليوم وحتّى في أكثر البلاد تقدّما"[1456]. لكنّ الأستاذ الطّالبي لم يصرّح بما قد

[1452] السّابق صص 137/136.
[1453] جامع البيان ج3 صص 19/15.
[1454] نحو تطوير التّشريع الإسلامي ص7.
[1455] في ظلال القرآن ج1 ص296.
[1456] أمّة الوسط ص 125.

يضمره كلامه من أنّ إباحة ضرب النّساء تظلّ جائزة صادقة في واقع مّا وغير جائزة كاذبة في واقع آخر، وأنّ صدق القول وكذبه ليسا نهائيّين بل متحوّلين وفق الواقع، فقد تتغيّر العقليات مرّة أخرى فيغدو ضرب النّساء مباحا صادقا. وقد نفى بعض المفسّرين أن يكون هذا الصّنف من تقابل الأقوال –أو هذا النّسخ المتحوّل- ووسموه بالمنسإ وهو: "كلّ أمر ورد يجب امتثاله في وقت مّا لعلّة تقتضي ذلك الحكم (ثمّ) ينتقل بانتقال تلك العلّة إلى حكم آخر"[1457].

ومن خلال ما سبق تبينّا تعدّد معنيي صدق المتكلّم وكذبه في حال وجود قولين متقابلين لا يمكن وسمهما بالصّدق والكذب. وهو تعدّد حاصل رغم محاولات إيجاد قرائن تغلّب صدق المتكلّم في بعض الأقوال وكذبه في بعضها الآخر. وأسّ هذا التعدّد هو الجهل بمقاصد المتكلّم بل جهل المتكلّم نفسه بمقاصده اللاواعية.

على أنّنا لم نعرض إلى حدّ الآن إلاّ لصدق المتكلّم وكذبه من منظور اعتقاده إحالة معنى القول على واقع حاصل. فكان الصّدق مطابقة القول لاعتقاد المتكلّم والكذب عدم مطابقة القول لاعتقاد المتكلّم. على أنّ للصّدق والكذب معنى آخر ممكنا أشرنا إليه في القسم الأوّل من العمل وهو نيّة الباثّ مغالطة المتقبّل. فالباثّ يظلّ صادقا إذا كان قوله مطابقا لاعتقاده صدق القول ويُعدّ صادقا أيضا إذا كان قوله غير مطابق لاعتقاده صدق القول بشرط صدق القول مع صدق اعتقاده عدم جزم المتقبّل بصدق القول أو كذبه[1458]. ومعنى الكذب الساعي إلى المغالطة يتجلّى في قول إخوة يوسف لأبيهم: "...إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ..." (يوسف17/12).

وبهذا المعنى لصفتي الصّدق والكذب مسندتيْن إلى الباثّ، يكون المقام من العناصر الّتي ترجّح أحد المعنيين أحيانا فيقلّ احتمال التعدّد. ويؤدّي غياب المقام إلى عدم إمكان القطع بصدق الباثّ أو كذبه. فمن ذلك أنّه كلّما بيّن المقام معرفة الباثّ بأنّ المتقبّل يعرف القول الصّادق قلّ إمكان المغالطة حتّى يغيب تماما. فيعسر أن يكون قول مبصر لآخر –مشيرا إلى شجرة-: "هذه شجرة" كذبا بنيّة المغالطة. وفي مقابل ذلك أنّه يعسر أن يكون قول العامل لصاحب المصنع: "لم أعمل أمس إذ كنت مريضا" دالاّ على اتّصاف العامل بالكذب بغير نيّة المغالطة[1459].

وفي كلّ الأحوال فإنّ الكذب بهذا المعنى أي نيّة المغالطة يظلّ معنى ممكنا للباثّ انطلاقا من الدّال (54)(4) حيث القولان المتقابلان كاذبان والمتكلّم كاذب، ومن الدالّ (54)(2) حيث القولان المتقابلان صادقان والمتكلّم كاذب في أحدهما أو

(1457) الإتقان ج2 ص21.

(1458) انظر صص 296/294 من البحث.

(1459) لا شيء ينفي أن يكون العامل صادقا بالمعنى الأوّل للصّدق. لكنّه معنى لا يفيدنا في تعدّد المعنى في هذا المستوى.

كليهما. ويصبح الكذب معنى لازما للدالّ (54)(6) حيث القولان المتقابلان أحدهما كاذب والثّاني صادق والباثّ يظنّ أنّ المتقبّل لا يعرف ذلك.

ب-المتكلّم خاطئ أو غير خاطئ:

الأصل في معنى "الخاطئ" أن يسم المتكلّم الّذي يخرج عن إحدى القواعد الصناعيّة أو المعنويّة الّتي عرضنا لها بشرط أن يكون عالما بتلك القواعد. فالمتكلّم الخاطئ هو ذاك الّذي يتراجع عن خطئه إذا ذكّرته بقاعدة مّا نسيها أو لم يحسن تطبيقها. ومعنى الخاطئ في استرسال دلاليّ مع معنى الجاهل باعتباره ذاك الّذي يخرج عن إحدى القواعد الصّناعيّة أو المعنوية لجهله بها. والمتكلّم الجاهل هو ذاك الّذي تنتفي عنه صفة الجهل ما أن يتعلّم القاعدة اللغويّة معيار الصّواب، ومعنى الجاهل في استرسال دلالي مع معنى الأحمق يجمعهما أنّ كليهما لا يعرف القاعدة ويفرّق بينهما أنّ الأحمق يحتاج إلى معالجة مخصوصة لتعلّم القاعدة، ومعنى الأحمق في استرسال دلالي مع معنى المريض النّفسي تجمعهما المعالجة المخصوصة في تعليم القاعدة ويفرّقهما القصور الذّهنيّ عند الأحمق والقصور النفسيّ عند المريض النّفسيّ[1460].

ولا شكّ في أنّ هذه التفاسير للخاطئ وللجاهل وللأحمق وللمريض النّفسي ليست تعاريف فضلا عن أن تكون حدودا. فما نرى أنفسنا بحاجة إلى تعاريف علميّة دقيقة للمفاهيم المذكورة لأنّنا لا نهتمّ بها في ذاتها بل من حيث هي تجلّيات مختلفة للخروج عن القاعدة، ولذلك أوردناها جميعها تحت عنصر الخاطئ[1461]. وسنعتمد كلمة "الخاطئ" تجوّزا لكلّ من خرج عن قاعدة صناعيّة أو معنويّة وذلك بقطع النّظر عن مدى معرفته بالقاعدة أو عن طريقة تعلّمه إيّاها. فيكون كلّ قول خاطئ قابلا الدّلالة على باثّ خاطئ (أو جاهل أو أحمق أو مريض نفسيّ أو ما قام مقام هذه المعاني). وهذا ما يثبته وصف السّكاكي لباثّ قول غاب فيه التّناسب بين المعطوفات بأنّه: "أخرج من زمرة العقلاء وسجّل عليه بكمال السخافة أو عدّ مسخرة من المساخر... وربّما استودع... سفين نوادر الهذيان"[1462]. فالخروج من العقل والهذيان قد يكونان سمة للمريض النّفسي والسّخافة والاتّصاف بالمسخرة قد يكونان سمة للأحمق أو للجاهل بالقواعد الشّائعة. والمهمّ أنّ هذه المعاني جميعها تندرج ضمن مقولة "الخاطئ" التّأويليّة.

(1460) "إنّنا نسمّي من لا يتمكن من امتلاك الرّمز اللساني عييّا أما ذاك الّذي لا يتحكّم في قواعد الرّمز البلاغيّ البرغماتيّ فهو غير متكيّف [مع الواقع] بل مجنون إذ ليس الجنون في كثير من الأحيان سوى عدم القدرة على استبطان هذه القواعد اللطيفة أيما لطف، أو رفض الالتزام بها".
L’implicite, p-269.

(1461) لاشكّ في أنّ الاسترسال الدّلالي بين معاني الخاطئ والجاهل والأحمق والمريض النّفسي وجه من وجوه تعدّد المعنى التّأويليّ. ولا شكّ أيضا في أنّ مقولة المريض النّفسي أكثر قابليّة من المقولات الأخرى لتعدّد العناصر المنتمية إليها. فمن ضروب التعدّد الانطلاق من الدال التّأويليّ نفسه والاتّفاق في دلالته على اتّصاف الباثّ بمرض نفسيّ ما لكن الاختلاف في نوع المرض النفسي. وهذا الضّرب من البحوث النفسيّة الدّقيقة ليس من اختصاصنا. لذلك لا نتبسّط فيها هذا البحث.

(1462) مفتاح العلوم ص 271.

على أنّ مظهر تعدّد المعنى التّأويليّ في هذا المستوى ليس مماثلا لذاك الّذي أسلفناه عند بحثنا مظاهر تعدّد القول بإسناده إلى القائل. وليس التّكرار غرضنا بل نودّ بحث إمكان تعدّد معنى الباثّ بوصفه بالخاطئ وبغير الخاطئ. ودوالّ معنى خطإ الباثّ الممكن كثيرة منها:

د-38: الخروج عن قواعد التّخاطب اللغوي (بأصنافها (1)+(2)+(3))

(د-37)(2): صدق القول وكذل المتكلّم.

د-37(4): كذب القول وصدق المتكلّم.

(د-54)(2): القولان المتقابلان صادقان والمتكلّم كاذب في أحدهما أو كليهما.

(د-54)(5): القولان المتقابلان أحدهما صادق والآخر كاذب والمتكلّم صادق في كليهما.

(د-54)(8): وجود قولين متقابلين غير قابلين للوسم بالصّدق والكذب، ويكون المتكلّم صادقا في كليهما.

واستنادا إلى هذا الدّال الأخير يقلّ إمكان خطإ المتكلّم ويزيد إمكان صوابه إذا كان القولان المتقابلان بعيدا أحدهما عن الآخر في الزّمان أو إذا لم يتكرّر تقابلهما في أقوال الشّخص الواحد مرات كثيرة. أمّا إذا قال شخص مّا: "التفّاح لذيذ بل غير لذيذ بل لذيذ بل غير لذيذ" فإنّ هذا القول يكون غالبا من دوالّ الخطإ متجسّما في أحد الأعراض النّفسيّة أو المبالغة في تغيير الرّأي. ومن مظاهر تعدّد المعنى في هذا المستوى الاختلاف بين تغيّر الرّأي المنتمي إلى مقولة الصّواب وتعدّد الرأي المنتمي إلى مقولة الخطإ. وهذا ما يجسّمه الاختلاف بين اعتبار (د-54)(8)- أي صدق المتكلّم في قولين متقابلين غير قابلين للوسم بالصّدق والكذب –مؤكّدا صواب الله الباثّ عند مفسري المسلمين، واعتبار الدّال نفسه ضربا من الخطإ مفيدا البداء أو تغيّر الرّأي المنكر عند اليهود[1463].

وتعدّد معنى الباثّ بين اعتباره خاطئا أو غير خاطئ يحيلنا على الصّدق والكذب بمعناهما الثّاني لاشتراك كليهما في عنصر النيّة. فالباثّ خاطئ إذا كان خروجه عن القاعدة غير مقصود والباث غير خاطئ إذا كان خروجه عن القاعدة مقصودا. والخروج المقصود نفسه صنفان صنف يقوم على تواطؤ المتقبّل وصنف يقوم على مغالطة المتقبّل. فممّا يقوم على تواطؤ المتقبّلالخروج عن القاعدة قرينة على المجاز أو الخروج عنها بضرب مثال خاطئ للمتعلّم أو الخروج عنها في مقام القيام بدور مسرحيّ أو سينمائيّ. ومما يقوم على مغالطة المتقبّل التظاهر بالخطإ شأن التظاهر بالجنون للدخول إلى مستشفى المجانين أو التظاهر بعدم إتقان لغة أجنبيّة لعدم إحراج مخاطبك الذي يجهل تلك اللغة. على أنّ تمييز التواطؤ من

(1463) الإتقان ج2 ص21.

المغالطة وتمييز المغالطة من عدمها ليس في كلّ الأحوال ممكنا إذ أسلفنا أنّ قصد المتكلّم مما لا يمكن تحقيقه.

2- خصائص الباثّ العقليّة:

وأهمّها ما يفيده القول من معتقدات الباث[1464]. وهي الخصائص الاعتقاديّة وكان يمكن تسميتها بالإيديولوجيّة، غير أنّنا فضّلنا "الاعتقادية" لأنّ الإيديولوجيا من المفاهيم الحديثة التي التبست بكثير من المعاني الالتزاميّة خلافا للاعتقاد، وذلك رغم أنّ كلاّ من الاعتقاد والإيديولوجيا يفيد معنيين أحدهما يستند إلى التصديق والثاني لا يستند إليه. فالإيديولوجيا مشتركة بين معنيين يتّفق كلاهما في اعتبار مجموعة من الأفكار غير أنّ الأوّل ينظر إليها من منظور التصديق فيقصرها على الأفكار الكاذبة بينما لا يعتمد الثاني التصديق فتشمل الإيديولوجيا بذلك كلّ المعتقدات[1465]. والاعتقاد مشترك بين منظور التّصديق بإفادة "حكم ذهنيّ جازم أو راجح" وغياب ذلك المنظور بإفادة حكم ذهنيّ يمكن أن يكون جازما أو قابلا التشكيك"[1466]. والمعنيان المستندان إلى التصديق لا يفيداننا في هذا المقام إذ أسلفنا نسبيّة مفهومي الصدق والكذب لا سيّما بالنسبة إلى أفكار جلّها لا يقبل التحقيق[1467].

والمعنى الّذي يفيدنا والذي اخترنا وسمه بالاعتقاد يشمل كلّ فكرة أو مجموعة من الأفكار معتنقة من فرد أو مجموعة بشرط أن تكوّن مقولة لغويّة أي أن يعبّر عنها لفظ مّا. وهذا الشرط لازم إذ في غيابه تصبح كلّ الأقوال دالّة على معتقد، وهذا صحيح بمعنى الاعتقاد العامّ لا الاصطلاحيّ. فالّذي يقول: "البحر جميل" يمكن أن يكون معتقدا جمال البحر، غير انّ هذا الاعتقاد لا يدخل ضمن مجالنا لغياب لفظ يجمع من يعتقدون جمال البحر في مقولة ما. وفي مقابل ذلك يكون القول: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" معبّرا عن إمكان اعتقاد الباثّ لوحدانيّة الله ورسالة محمد، وهو اعتقاد صُنّف ضمن مقولة الإسلام. وبذلك يكون كلّ قول اعتقادا على أنّ من الاعتقادات ما صُنّف ومنها ما لم يُصنّف[1468].

ولئن كان الاعتقاد بمعناه العامّ معنى ماصدقيّا للقول موجودا بالقوّة- وهو من المعاني المقصودة بالقول- فإنّ الاعتقاد بمعناه الاصطلاحي معنى تأويليّ للقول. فالقول: "لا إله إلاّ الله محمد رسول الله" لا يفيد الإسلام في معناه الماصدقيّ بل في

[1464] هذه المعتقدات متّصلة بخصائص الباثّ النفسيّة باعتبارها في بعض وجوهها نتيجة لها.

[1465] Raymond Boudon : L'idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986, p- 81.

[1466] كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 954.

[1467] عدم الإفادة لا تمنعنا من ان نشير على لطف الفرق بين منظور التصديق الاعتقاديّ ومنظور التصديق الإيديولوجي. فاعتقاد هو ما صدق من الأقوال على حين أنّ الإيديولوجيا هي ما كذب من الأقوال. وبذلك تكون الإيديولوجيا بمعناها الأوّل مقابلة للاعتقاد بمعناه الأول، وكلا المعنيين لا يهمّنا.

[1468] نرى أنّ البحث في أسس تصنيف بعض المعتقدات لفظيّا دون أخرى قد يكون هامّا. ويتّصل هذا التصنيف بطبيعة المعتقد من حيث التعقيد والتركيب أو من حيث دلالته على إطار تاريخيّ ما.

معناه التأويليّ. وهو معنى نمرّ إليه عبر الاستدلال. وقد رأينا الاستدلال وسيلة للمرور من المعنى الماصدقيّ الوضعيّ إلى المعنى الماصدقيّ المجازيّ وفق مدى تلاؤم القول مع السّياق والمقام. وهذا التلاؤم الممكن يحتاج إلى معرفة المتقبّل السابقة مما يتأكّد في هذا المستوى إذ يحتاج المرور من معنى القول الماصدقيّ إلى الاعتقاد، إلى معرفة بذلك الاعتقاد.

ولا ننسى أنّنا نهتمّ بتعدّد معنى الاعتقاد التأويليّ باعتباره من معاني الباثّ. وهذا التعدّد من صنف ت- يتجسّم في:

+ معنى 1: الباثّ يعتقد "أ" في مقابل معنى 2: الباثّ لا يعتقد "أ". (وتمثّل "أ" مقولة الاعتقاد).

والتعبير اللغويّ عن الاعتقاد يكون بالطريقة المذكورة أو بوصف الباثّ بمقولة الاعتقاد نفسها. فيمكن أن نقول: "الباثّ يعتقد في الإسلام" أو "الباثّ مسلم" وفي مقابل ذلك يمكن أن نقول: "الباثّ لا يعتقد في الإسلام" أو "الباثّ ليس مسلما". ومنطقيّ أنّ هذين القولين متقابلان لا يمكن أن يوجدا معا إلاّ إذا تعدّد معنى الإسلام أو معنى الباثّ أي إذا تعدّد معنى الاعتقاد. ذلك أنّ الاعتقاد من الكلمات التي تفيد معنييْ الحدث والنتيجة. فالإسلام هو نتيجة الاعتقاد وعمل الباثّ هو حدث الاعتقاد.

ولذلك كان لتعدّد معنى الاعتقاد التأويليّ أسّان:

1- الأوّل بؤرته نتيجة الاعتقاد. فيمكن أن يتعدّد معنى الباثّ التأويليّ الاعتقاديّ إذا تعدّد معنى القول الماصدقيّ أو إذا تعدّد معنى نتيجة الاعتقاد الماصدقيّ، أي وفق المثال الّذي أسلفنا إذا تعدّد معنى "لا إله إلاّ الله محمد رسول الله" أو إذا تعدّد معنى الإسلام.

ولهذين الضربين من التعدّد تجسّم في تفاسير القرآن.

فأمّا تعدّد معنى القول الماصدقيّ منطلق الاعتقاد فقد تجسّم في تفسير قول الله تعالى: "وإذْ قال إبراهيمُ ربّ أَرِنِي كيفَ تُحيِي الموْتَى قال أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قال بَلَى ولكنْ ليَطْمَئِنّ قلْبِي..." (البقرة 260/2). فقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ قول إبراهيم "ربّ أرني كيف تحيي الموتى "وقوله "لكن ليطمئنّ قلبي" دالاّن على أنّ إبراهيم شاكّ في المعاد وعلى أنّه تبعا لذلك كافر. وقد نعت الرازي هؤلاء المفسرين بأنّهم "قوم من الجهّال" وفي مقابل ذلك نقل موقف أهل التصوّف ممّن اعتبر أنّ المراد من الموتى في قول إبراهيم الأوّل هي "القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلّي"، وقدّم الرازي نفسه وجها في تفسير القول الثاني معتبرا أنّ إبراهيم أراد أن يطمئنّ أنّه ليس أقل منزلة في حضرة الله من عيسى[1469]. ومنطلق تعدّد المعنى الماصدقيّ قائم في القولين بجواز حمل الأوّل على المجاز

[1469] مفاتيح الغيب، مج 9، ج 18، ص ص 120- 123.

والحقيقة وبوجود الاتّساع التركيبيّ في الثاني. واستنادا إلى هذين التفسيرين التفسير الصوفي وتفسير الرازي، لا يمكن الشكّ في إيمان إبراهيم وذلك خلافا للشكّ الممكن استنادا إلى تفسير القولين المذكورين تفسيرا وضعيّا.

وأمّا تعدّد معنى نتيجة الاعتقاد فتجسّم في الاختلاف في اعتبار الكتابيّة مشركة انطلاقا من قولها إن ربّها عيسى[1470]. ومردّ هذا الاختلاف الذي أسلفناه تعدّد معنى "المشرك" الماصدقيّ[1471].

2- أمّا أسّ التعدّد الثاني فبؤرته فعل الاعتقاد الذي يقبل التعدّد التأويلي وفق صدق الباثّ أو كذبه. فيمكن أن يتظاهر الباثّ باعتقاد ما دون إمكان التقرير بصدقه أو كذبه فيه. وقد تبسّطنا في هذا الأمر عند اهتمامنا بمعنيي صدق الباثّ وكذبه.

3- خصائص الباثّ البدنيّة:

أ- المتكلّم سليم الحواسّ أو غير سليم الحواسّ:

لا يمكننا التعرّف إلى الواقع دون حواسّنا. ومن البديهيّ حينئذ أن يكون القول في بعض وجوهه مفيدا بعض خصائص تلك الحواسّ. ولذلك أشار رسَل إلى أن المتكلّم إذ يقول: "النار النار" يشير إلى حريق من جهة ويعبّر عن أحد أحوال جهازه الإدراكي من جهة أخرى[1472].

وهذا الضرب من التعدّد من صنف (ت+)، فالقول قد يفيد سلامة حواسّ المتكلّم وقد يفيد عدم سلامة حواسّ المتكلّم أي مرضه.

+ وأهمّ دوالّ سلامة الحواسّ الممكنة:

(د-37) (1): صدق القول وصدق المتكلّم.

(د-54) (1): صدق القولين المتقابلين وصدق باثّهما.

غير أنّ الدالين قد لا يفيدان ضرورة سلامة حواس المتكلّم إذ قد يكون اجتماع صدق القول وصدق المتكلّم صدفة أو معرفة منقولة للباث من خلال تجربة حسيّة لشخص آخر.

ولئن كان من الممكن تحقيق سلامة حواسّ المتكلّم باعتماد وسائل طبيّة فإنّ القول لم يعد هو منشئ المعنى التأويلي مباشرة. ولذلك يكون أسّ تعدّد المعنى هنا هو عدم دلالة القول مباشرة على خصائص الواقع الماديّة. فالقول يشير إلى الواقع ولا يتّصل به.

+ واهمّ دوالّ مرض الحواسّ الممكنة:

[1470] السابق، مج 6، ج 11، ص 150- السابق، مج 3، ج 6، ص 61.

[1471] انظر ص 263 من البحث.

[1472] ورد في Quine en perspective, p- 59.

(د-37) (5) وهو أن يكون المتكلّم صادقا والقول كاذبا، وأن يكون موضوع القول ممّا يحتاج إلى الحواسّ. فقول أحدهم: "علم تونس أخضر" إن كان قولا وضعيّا صدق صاحبه قابل لأن يفيد إصابة المتكلّم بمرض عمى الألوان.

(د-54) (3) وهو أن يوجد قولان متقابلان كلاهما كاذب والمتكلّم صادق في كليهما، وان يكون موضوع القولين مما يحتاج إلى الحواسّ.

ولا يفيد هذان الدالاّن ضرورة مرض حواس المتكلّم إذ قد يكون اجتماع صدق المتكلّم وكذب القول دالاّ على مرض نفسيّ أو عقليّ. واسّ تعدّد المعنى هنا أيضا هو عدم دلالة القول مباشرة على خصائص الواقع الماديّة. على انّ هذا لا ينفي أن الدّالَيْن المذكورين يضيّقان إمكان التعدّد في مجال معاني الباثّ بدلالتهما على قصور ما في ذات المتكلّم سواء أكان حسيّا أو نفسيّا.

أمّا (د-9) فإنّه قابل للدلالة على قصور في حواس الباثّ. وعندئذ يكون من آفات النّطق. ولكنّه شأن دوال خطإ المتكلّم مما لا يمكن القطع بمعناه لجهل المتقبّل بمقاصد الباثّ. فقد تكون "آفة النّطق" متصنّعة، وذلك سواء أقامت على تواطؤ بين الباثّ والمتقبّل أم على مغالطة الأول للثاني أم على جهل الثاني بزوال آفة النطق تلك. وهذا الإمكان الأخير تجسّم في تفسير القرطبي قول الله تعالى على لسان موسى:"واحْلُلْ عُقْدَةَ من لساني" (طه 27/20) إذ أشار إلى أنّ بعض المفسّرين اعتبر أنّ هذه العقدة زالت وإنّما قال فرعون: "أمْ انا خيْرٌ من هذا الذي هُوَ مَهِينٌ ولا يكادُ يُبِينُ" (الزخرف 52/43) لأنه عرف منه تلك العقدة في التربية وما ثبت عنده أنّ الآفة زالت[1473].

ب- المتكلّم رجل أو امرأة:

غالبا ما يفيد القول الشفويّ انتماء الباثّ الجنسيّ. وليس صوت الأطفال دالاّ تأويليّا خلافا لصوت البالغين. ولا يجوز تعدّد معنى القول بين دلالاته على متكلّم ذكر أو أنثى إلاّ بسببين أوّلهما متّصل بطبيعة الصوت وثانيهما متّصل بنيّة المتكلّم. فأمّا الأول فيقوم على الاسترسال بين الأصوات الخفيضة والمرتفعة (graves et aigues) استرسالا ينشئ التعدّد في بعض الحالات الجانبيّة، وامّا الثاني فيقوم على إمكان تحكّم متكلّم من أحد الجنسين في صوته لمشابهة صوت متكلّم من الجنس الآخر.

II- الخصائص الاجتماعية:

ونعني بها خصائص الفرد من حيث هو أحد عناصر المجموعة. والتّمييز بين خصائص الباثّ الذاتيّة وخصائصه الاجتماعيّة عسير إذ الوجهان متفاعلان

[1473] الجامع، ج 11، ص 192.

يؤثّر أحدهما في الآخر. وقد يكون اعتقاد الفرد- وهو في الظاهر من خصائصه الذاتيّة- مستندا على اعتقاد جماعيّ. وسنقف على هذا التفاعل في الذي يأتي من البحث ضمن معاني الواقع التأويليّة. غير أننا نودّ الآن فحسب أن نبحث في ما يدلّ عليه القول من خصائص الباثّ الاجتماعيّة أي في ما يدلّ عليه القول من انتماء الباثّ إلى مجموعة جغرافية أو طبقيّة أو مهنيّة...[1474].

وبعض دوالّ هذه المعاني الممكنة دوالّ صوتيّة شأن (د-10) الذي قد يفيد انتماء الباثّ في تونس إلى منطقة يعتمد أهلها صوت القاف مجهورا شان منطقتي الجنوب أو الغرب، أو (د-10) الذي قد يفيد في فرنسا انتماء الباثّ إلى منطقة فرنسية ينطق أهلها الصوتم r راء أو غينا، أو (د-3) أي اعتماد لغة أجنبية ما، وهو اعتماد قد يفيد في بعض البلدان الانتماء إلى طبقة اجتماعية معينة.

واهمّ أسس تعدّد ضروب المعاني هذه أنّ علاقة الدال بالمعنى التأويليّ علاقة شرط كاف لا لازم[1475]. فيكفي أن يكون المتكلّم عربيّا لكي يتكلّم إحدى لغات العرب أي ليكون القول عربيّا، ولكنّه لا يلزم أن يكون المتكلّم عربيّا ليكون القول عربيّا. ويكفي أن يكون المتكلّم من الجنوب ومقيما به لكي ينطق صوت القاف بالجهر على الأقلّ في سنيّه الأولى، ولكن لا يلزم أن يكون المتكلّم من الجنوب ليكون نطقه صوت القاف مجهورا. ذلك انّ ه يجوز أن يتعلّم المرء طريقة نطق مجموعة مّا وأن يعتمدها دون أن يكون منتميا بالضرورة إلى تلك المجموعة، فقد "نجد الحاكية من الناس يحكي ألفظ سكّان اليمن مع مخارج كلامهم"[1476]. وجواز الاختلاف بين دلالة القول على إحدى خصائص الباثّ الاجتماعيّة من جهة ودلالته على اعتماد الباثّ ذلك القول اختيار من جهة أخرى هو منطلق تمييز أوركيوني بين المعاني التأويليّة الاجتماعيّة العفوية والمعاني التأويلية المستندة إلى اختيار يحوّلها إلى معان أسلوبيّة[1477].

المبحث الثالث: من معاني الواقع التأويليّة وأسس تعدّدها:

إذا اعتبرنا الواقع شاملا كلّ ما هو موجود وكلّ ما هو ممكن الوجود، وإذا اعتبرنا أنّ الوجود لا يشمل المحسوسات فحسب فإنّ الواقع يشمل كلّ شيء. وبعبارة أخرى فإنّ كلّ شيء ينتمي إلى الواقع ولا تشذّ عن ذلك المعاني التأويليّة. فمعاني القول والباثّ وعلاقة الباثّ بالمتقبّل كلّها من معاني الواقع، غير أنّ إفرادنا

[1474] تعرض أوركيوني للمسألة ذاتها من منظور انتماء القول إلى لغة فرعيّة (sous-langue) جغرافيّة أو اجتماعيّة، La connotation, p- 94.

[1475] يوضح ريكور الفرق بينهما في:

Paul Ricoeur : Temps et récit, Paris, Seuil, 1983, T 1, p- 191.

[1476] البيان، ج 1، ص 69.

[1477] La connotation, p- 96.

قد لا ينجح المتكلّم في تقليد طريقة نطق مجموعة ما نجاحا تامّا فـ"قد يتكلم المغلاق... ويعلم مع ذلك السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطي" (البيان والتبيين، ج 1، ص 69). على أنّ القول يظلّ مفيدا للمعنى التأويليّ الاجتماعيّ العفوي لا الاختياري.

معاني الواقع بعنصر خاصّ مردّه بحثنا في هذا المستوى إمكان دلالة القول على معان تأويليّة تكشف عن خصائص الخارج المفترض سوى خصائص القول والباثّ وعلاقة الباثّ بالمتقبّل. وخصائص الواقع نفسها ضربان ضرب اصطلحنا على تسميته بالتاريخيّة أو النسبيّة وضرب نسمه بالموضوعيّة أو المطلقة. الأولى هي خصائص الواقع المقتصرة على زمان معيّن أو مكان معيّن أو كليهما. وهي بعبارة أخرى خصائص الواقع التي أمكن سواها أو أمكن غيابها في مقام مختلف. أمّا الثانية فهي خصائص للواقع يسمها البعض بالموضوعيّة أي إنّها صحيحة بالنسبة إلى جميع العقول إلى حدود زمان معيّن. ولذلك نراها تاريخيّة ونسبيّة بالقوّة[1478] دون أن تكون تاريخيّة نسبيّة بالفعل. فمن الأولى مثلا سقوط غرناطة، ومن الثانية مثلا أن الإنسان الذي يتلف عصبه البصري لا يرى.

1- من المعاني التاريخيّة التي يمكن أن يفيدها القول:

أسلفنا أنّ أيّ مظهر من مظاهر الواقع لا يعدّ واقعا تاريخيّا إلاّ إذا امكن تحقّق مظهر من الواقع مخالف له إن تحقّقا فعليّا أو تصوّريا. ولذلك نعتبر مثلا الطباعة واقعا تاريخيا بالنسبة إلى التواصل بالكتابة غذ يمكن غيابها دون أن يتغيّر جوهر ذلك التواصل أي تحقّقه. ودوالّ اللفظ ودوالّ المعنى قابلة لأن تدلّ على نشأة القول في فترة تاريخيّة ما وعلى تميّز تلك الفترة بطريقة في القول مخصوصة أو بمعنى معيّن. ومن ذلك أنّ (د-6) أي السّجع قابل لأن يفيد انتماء القول إلى فترة تاريخيّة شاع فيها السجع شأن القرن الرابع للهجرة، وأنّ (د-3) أي اعتماد لغة أجنبيّة قابل لأن يفيد تعدّد اللغات المعتمدة في فترة تاريخيّة ما وفي مكان ما.

ومن الدوالّ التي يمكن أن تفيد واقعا تاريخيا دال التقابل (د-54). فإن كان القولان المتقابلان غير قابلين للوصف بالصدق والكذب فإنّهما قد يدلاّن على تغيّر في الواقع. ومن ضروب التقابل بين قولين غير قابلين للوسم بالصدق والكذب الأمر بشيء ثم النهي عنه.

ونجد في القرآن تجسّما للعلاقة بين التقابل وتغيّر الواقع من خلال تفسير التقابل بين قولي الله تعالى: "ولا تنْكَحُوا المُرِكاتِ حتّى يؤمِنَّ ولَأَمَةٌ مُؤْمِنَةَ خيْرٌ من مُشْرِكَة ولو أعجَبَتْكُم..." (البقرة 221/2) وقوله: "اليَوْمَ أُوتُوا الكتاب مِن قبْلِكُم..." (المائدة 5/5). وبقطع النظر عن الاختلاف في تقابل هاتين الآيتين- ممّا يعود إلى تعدّد المعنى الماصدقيّ ومما يخصّ معاني القول التأويليّة[1479]- فإنّ من القائلين بالتقابل بينهما من يرى تقابلهما دالاّ على تغيّر في الواقع ممكن. فقد "رخّص الله

[1478] نعتبر أنّ كلّ معارفنا عن عناصر الواقع قابلة للتغيّر وقابلة من ثمّ لأن تغدو تاريخيّة نسبيّة.

[1479] موطن تعدد المعنى الماصدقيّ هو معنى كلمة: مشركة، وأسّه ضبابيّة المقولة. فقد اختُلف في اهل الكتاب هل هنّ من المشركات أم لا، فذهب ابن عمر مثلا إلى اعتبار الكتابيات مشركات بينما رأى سواه انهن غير مشركات: مفاتيح الغيب، مج 6، ج 11، ص 150.

تعالى في التزوّج بالكتابية في ذلك الوقت لأنّه كان في المسلمات قلّة امّا الآن ففيهنّ الكثرة العظيمة"[1480].

2- من المعاني الموضوعيّة التي يمكن أن يفيدها القول:

إنّ اعتماد كلمة "الموضوعيّة" بمعنى الدّلالة على خصائص الموضوع غير كاف إذ لا بدّ من تأكيد أنّها تفيد ماي بدو للذات من خصائص الموضوع. وفي مقامنا تكون الذات جماعية. فمعنى ghmالواقع الموضوعيّ هو ما اتّفق الناس على إطلاقه في زمان ومكان مخصوصين، لا من منظور ذاتيّ فحسب بل لأنّ غيابه لم يتجسّم في الواقع.

ومن أبسط معاني الواقع الموضوعيّة أنّ القول يفيد واقعا حاصلا وأنّ القول الكاذب يفيد واقعا غير حاصل. بينما يفيد القول الصادق أو الكاذب- أي القول القابل لتعدّد قيمته الماصدقيّة- أنّ القول محيل على واقع نسبيّ أو واقع غير قابل للتحقيق.

ودالّ التقابل (د-54) هو أيضا قابل للدّلالة على الواقع الموضوعيّ. فإذا اتّفقنا في أنّ قولين متقابلان، وإذا كان ذانك القولان المتقابلان خبرين صادقين فإنّ هذا يفرض بالضّرورة وجود تحوّل في الواقع الموضوعيّ. وهذا التحوّل يكون واضحا أحسن وضوح مع ما وسمه كواين بأقوال الملاحظة. فالقولان: "الشمس طالعة" و"الشمس غاربة" عن صدقا يفيدان بالضرورة تحوّلا في الواقع[1481].

وبعد أن حدّدنا إمكان دلالة القول على الواقع التاريخيّ والواقع الموضوعيّ وجب أن نقف على وجوه تعدّد معاني الواقع التأويليّة وأسسها. وليس هدفنا عرض جميع معاني القول الممكنة حول كلّ من الواقع التاريخي والواقع الموضوعيّ إذ نحن نقتصر في هذا الفصل على بحث تعدّد المعاني وفق أصنافها. وبذلك يكون وجه التعدّد الممكن هو التالي:

* + القول "أ" يفيد من معاني الواقع الموضوعيّ أو القول "أ" لا يفيد معنى من معاني الواقع الموضوعيّ.

وُضربا التعدّد هذان هما من صنف (ت+) ظاهريا ذلك أنّ القول لا يخرج- إذا استثنينا دلالته على نفسه- عن الدلالة عن الواقع التاريخيّ أو الواقع الموضوعيّ، على أنّه يجوز أن يدلّ على الباثّ أيضا فيكون نعدّد معاني الواقع التأويليّة كالتالي:

+ القول "أ" يفيد معنى من معاني الواقع التاريخيّ أو القول "أ" لا يفيد معنى من معاني الواقع التاريخيّ أي يفيد معنى من معاني الواقع الموضوعيّ أو معنى من معاني الباثّ.

(1480) السابق، ص 150.

(1481) من نافل القول أنّ القولين وردا في زمان واحد ومكان واحد إذ بغياب هذا الشرط يغيب التقابل.

+ القول "أ" يفيد معنى من معاني الواقع الموضوعيّ أو القول "أ" لا يفيد معنى من معاني الواقع الموضوعيّ أي يفيد معنى من معاني الواقع التاريخيّ أو معنى من معاني الباثّ.

ووفق قانون التوزيع يتجسّم تعدّد معنى الواقع التأويليّ في إمكانين نحاول تحديد أسس تعدّدهما هما:

أ- التعدّد بين اعتبار القول دالاّ على واقع تاريخيّ واعتباره دالا على واقع موضوعيّ.

ب- التعدّد بين اعتبار القول دالا على واقع تاريخيّ أو موضوعيّ واعتباره دالا على الباثّ.

- فأمّا التعدّد الأوّل فيشمل بالقوّة جميع الأقوال المفيدة واقعا موضوعيا تتّفق فيه كلّ العقول لأنّ تلك الأقوال ذاتها قابلة لأن تغدو مفيدة واقعا تاريخيّا. وقد أسلفنا أنّ كلّ عناصر الواقع وكلّ معارفنا عنها قابلة للتغير وقابلة من ثمّ لأن تغدو تاريخيّة نسبيّة. وما الاختلاف في الموت بين اعتباره ظاهرة موضوعية عند البعض وظاهرة تاريخيّة عند البعض الآخر سوى دليل على ذلك. وأسّ تعدّد المعنى في هذا المستوى بديهيّ وهو عدم القدرة على تحقيق الواقع المستقبل.

ويشمل الضرب الأول تعدّد المعنى بالفعل ما كان من الأقوال ضمن مجال الاعتقاد فيكون عسير التحقيق. فمن الناس من يرى القول "البيض أفضل من السود" قولا مفيدا واقعا موضوعيّا ومنهم من يراه مفيدا واقعا تاريخيّا هو شيوع العنصريّة في مكان وزمان معيّنين[1482]. وهذا يحيلنا على الاختلاف في تصنيف بعض المعاني ضمن الالتزاميّة الاجتماعية- وهي تماثل هنا التاريخيّة- وتصنيفها ضمن خصائص الماصدق الجوهريّة وهي تماثل هنا الموضوعيّة. ولهذا التعدّد تجسّم في تفاسير القرآن عند النّظر في قول الله تعالى:"...واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْن من رجالكُم فإنْ لم يكُونَا رَجُلَيْنِ فرَجُلٌ وامْرَأَتَان مِمَّن ترْضَوْن من الشُّهَداء أنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فتُذَكِّر إحدَاهُما الأُخْرَى..." (البقرة 282/2). فقد رآه بعض المفسّرين معبّرا عن واقع موضوعيّ هو "أنّ النسيان غالب طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في أمزجتهنّ"[1483] على حين أنّ ابن عاشور رآه قابلا لإفادة واقع تاريخيّ هو قلّة تعوّد المرأة على الممارسات الاجتماعية وعلى شؤون الحياة[1484].

ونجد ضرب التعدّد نفسه عند تفسير قول الله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللهُ في أوْلادكُم للذَّكَر مِثْلُ حظِّ الأُنْثَيَيْنِ..." (النساء 11/4)، فالرازي يرى أن تفضيل الرّجل على المرأة في الميراث يفيد ظاهرة طبيعيّة هي "أنّ الرجل أكمل حالا من المرأة في

(1482) لا نخلط بين المثال الذي ضربناه ومضمونه القضويّ: "البيض أفضل من السود" وبين اعتقاد البيض أفضل من السود ومضمونه القضوي: "يعتقد الناس أنّ البيض أفضل من السود". وهو ينتمي إلى الواقع الموضوعيّ.

(1483) مفاتيح الغيب، مج 4، ج 7، ص 123.

(1484) التحرير والتنوير، ج 3، ص 109.

الخلقة وفي العقل... وأنّ المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة"[1485] أمّا القشيري فيذهب إلى أنّ التفضيل المذكور ليس طبيعيّا بل هو "تفضيل للذكور لحمل المؤن والسّعي في تحصيل المال"[1486].

وأسّ هذا التعدّد عسر التّمييز بين ما هو جوهري في موضوع مّا وما هو عرضيّ من جهة وعدم إمكان القطع بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى.

- وأمّا ضرب التعدّد الثاني أي الاختلاف في اعتبار القول دالاّ على واقع تاريخيّ أو موضوعيّ واعتباره دالاّ على الباثّ فلا يمكن أن يكون اختلافا إقصائيّا ذلك أنّ كلّ قول مهما يكن معناه الماصدقيّ قابل للدلالة على بعض خصائص الباثّ. وفي أقصى الحالات النظريّة إذا اعتبرنا القول مفيدا واقعا موضوعيّا فإنّ موقع الباثّ لازم يتمثّل في تحيين ذلك القول دون سواه من الأقوال الموضوعيّة الممكنة[1487]، وإذا اعتبرنا القول مفيدا واقعا تاريخيّا فإنّ موقع الباثّ لازم يتمثّل في التعبير عن ذلك الواقع التاريخيّ دون سواه من صور الواقع الممكنة[1488].

ودلالة كلّ قول على معاني الباثّ تحصر موقع التعدّد في الاختلاف في دلالة القول على واقع تاريخيّ وواقع موضوعيّ إلى جانب دلالته اللازمة على بعض خصائص الباثّ.

المبحث الرابع: من دلالات القول التأويليّة على علاقة الباثّ بالمتقبّل وأسس تعدّدها:

نجد في هذا المستوى كل ما يهمّ علاقة الباثّ بالمتقبّل وكلّ ما يهمّ خصائص المتقبّل ذلك أنّ المتقبّل حاضر من خلال أيّ قول فلا وجود لقول لا يستدعي جوابا[1489]. لذلك لم نفرد عنصرا خاصّا بدلالة القول على المتقبّل.

وقد يُختلف في تحديد انتماء معنى تأويليّ ما إلى علاقة الباث بالمتقبّل أو على خصائص الباث. وهذا ما يتجسّم عند التقابل بين قولين أحدهما مدح للمتقبّل وثانيهما ذمّ له. وقد أسلفنا أنّ من دلالات التقابل الممكنة وجود تحوّل في الواقع لازم إذا كان القولان صادقين وتحوّل في الواقع ممكن إذا كان القولان غير قابلين للوصف بالصدّق والكذب. وتحوّل الواقع هذا قد يتحقّق في مستوى علاقة الباثّ بالمتقبّل. ذلك أنّ التقابل لا يخلو من أن يكون تقابلا بين قول مادح فقول ذام أو بين قول ذامّ فقول مادح. ووجود القولين قد يفيد تحوّلا في علاقة الباث بالمتقبّل من كون الباثّ في موقع ضعف وحاجة إلى المتقبّل إلى كون الباثّ في موقع قوّة.

(1485) مفاتيح الغيب، مج 5، ج 9، ص 214.

(1486) لطائف الإشارات، ج 2، ص 90.

(1487) هذا يظهر في التحليل النفسي عندما يطلب من المريض الكلام فحسب دون تحديد أطر مخصوصة لذلك الكلام.

(1488) لا يمكن للباثّ أن يعبّر عن ما لا يمكن التفكير فيه في تاريخ ما.

(1489)Ecrits, T 1, p- 123.

وفي غير حاجة إلى المتقبّل. وقد يكون التحوّل معاكسا من قوّة الباث وعدم حاجته إلى المتقبّل إلى ضعف الباثّ وحاجته إلى المتقبّل.

ولهذا الإمكان تجسّم في تفاسير القرآن. فقد رأى الأستاذ الطالبي أن التقابل بين ما "أراده الله وأراده رسوله"[1490] في مسألة ضرب النساء مردّه تحوّل في علاقة الباث بالمتقبّل في الواقع. ذلك أنّ إباحة ضرب النساء مدح غير مباشر للمتقبّلين من الرجال بينما منعه ذمّ غير مباشر لهم. وقد تحوّل القول من الذمّ إلى المدح بسبب تحوّل علاقة الباثّ بالمتقبّلين من موقع قوّة إلى موقع ضعف. فقد نزلت آية الضرب "عشيّة أُحُد التي كانت خيبة على المسلمين" في ظروف "تحتّم حسم الخلافات الداخليّة ووحدة صفّ المقاتلين وكلّهم رجال"[1491]. وتذهب فاطمة المرنيسي المذهب نفسه إذ ترى أنّ للتقابل بين حسن معاملة الرسول للنساء من جهة وإباحة ضربهنّ من جهة أخرى دلالات على واقع العلاقة بين الباثّ والمتقبّل وهي علاقة تحوّلت من موقع قوّة عند نصر بدر إلى موقع ضعف في الفترة الممتدة بين سنتي 4 و8 للهجرة[1492] وهي فترة "كان فيها نفسيّة الجيوش في المستوى الصفر وكانت مصداقيّة محمد باعتباره رئيسا سياسيّا مشكوكا فيها"[1493].

وعلى النّهج نفسه سار السيوطي مشيرا إلى تحوّل الباثّ في علاقته بالمتقبّل من موقع ضعف إلى موقع قوّة انطلاقا من تحوّل الأمر في القرآن بالإعراض عن المشركين والصبر على أذاهم في قوله تعالى: "...وأَعرِض عنِ المُشرِكِينَ" (الأنعام 106/6) وقوله عزّ وجلّ: اصبِرْ على ما يقولونَ..." (ص 17/38)[1494] إلى الأمر بالقتال في آية السيف[1495].

والمعنى التأويليّ الأسياسيّ للقول- في مستوى علاقة الباثّ بالمتقبّل- هو معنى الإقناع. ولمّا كنّا نبحث تعدّد المعنى التأويليّ من حيث الصنف فإنّنا نتساءل عن مدى دلالة القول على الإقناع. فهل الكلام كلّه حجاجيّ أي هل كلّ قول يهدف إلى الإقناع؟

لا بدّ في هذا المستوى أن نوضّح المصطلحات المعتمدة، فكلمة "إقناع" تُفيد الوسيلة والنّتيجة أيّ إنّها مما وسمه كواين بالتباس الفعل-النتيجة. وطبيعيّ حينئذ أن يشمل الاختلاف وسائل الإقناع من جهة ومواضيع الإقناع من جهة أخرى، وهما

[1490] أمّة الوسط، ص 124.

[1491] السابق، ص 128.

[1492] بديهيّ أنّنا لا نعني بضعف الباثّ سمة من سماته الجوهريّة بل نعني ضعفا يفيد حاجته إلى المتقبّل في مجال محدود. ولمّا كان الله هو الباث القرآن فإننا لا نثبت حاجة الله في ذاته إلى الإنسان بل "حاجته" إلى ضرورة نشر الدعوة من المنظور الإلهي. وهي دعوة في الأرض تحتاج إلى جنود وجيوس واسلحة. وفي هذا الإطار يندرج قول فاطمة المرنيسي: "إن كان الرجال في حاجة إلى الله فإنّ الله في حاجة إلى الرجال"، Le harem politique, p- 175.

[1493] السابق، ص 175.

[1494] يتكرّر الأمر بالصبر على المشركين في (ق/39) و(المزمّل 10/73).

[1495] الإتقان، ج 2، ص 21، وفي المرجع نفسه ما يفيد أن الدال السابق قد لا يدلّ على علاقة الباث بالمتقبّل على إحدى صفات الباثّ وهي الاضطراب في الرأي والبداء.

مترابطان أشدّ الارتباط. ويمكن لمزيد التوضيح اعتمادا لفظ "حجاج" لوسائل الإقناع باعتباره "سلسلة من الأدلّة تفضي إلى نتيجة واحدة أو هي الطريقة التي بها تطرح الأدلّة"(1496). ويمكن اعتماد لفظ "موضوع الإقناع" لهدف مخصوص من أهداف الإقناع. ومن البديهيّ أنّ التسليم بوجود وسائل إقناع أي بوجود حجاج هو تسليم بوجود مواضيع إقناع ممكنة.

وقد اختلف الدّارسون في شمول الإقناع وسيلة وهدفا كلّ القوال أي في وسم كل الأقوال بالحجاجيّة. فرأى دكرو وأنسكومبر كلّ قول "مهما كانت الغاية منه والدافع إليه قولا حجاجيّا"(1497). فاللغة "وسيلة سجاليّة في جوهرها"(1498). وفي مقابل ذلك يوافق الأستاذ صولة ريبول في أنّ أنماط الإبداع ما ليس حجاجا ولا هو مراد به الإقناع أصلا"(1499) مثل "القصيدة الغنائيّة والتراجيديا والميلودراما والملهاة والرواية [غير التعليمية] والقصص الشعبي والحكايات العجيبة"(1500).

ومن أسس اختلاف الرّأيين اختلاف معنى الحجاج الماصدقيّ. فلئن كان مفهومه الشائع "الوسائل الخطابيّة التي تمكّن من أن تنشئ أو تزيد انضمام الأذهان إلى الأطروحات التي تقدّم بغرض القبول"(1501)، ولئن كان الاقتناع هو قبول الذهن لأطروحة تقدّم غليه فإنّنا إذا نظرنا في أنواع القول التي ينفي أصحاب الرأي الثاني المذكور انتماءها إلى الإقناع وجدنا أنّها وإن كانت لا تحتوي على أطروحات بالمعنى التعليميّ أي لا تحتوي على مضامين ماصدقيّة ينشد الباثّ أن يعلّمها المتقبّل فإنّها مع ذلك أقوال قد تنشد حمل المتقبّل على ينضمّ إلى بعض معانيها. فلا يمكن أن ننفي أنّ قائل الحكاية العجيبة قد يكون ساعيا إلى الإقناع بأنّه قاصّ موهوب أو أنّ مؤلّف الدراما قد يكون ناشدا الإقناع بأنّه صادق وانّه قادر على حمل المتقبّل على التقمّص (identifucation). ولا شكّ في ان هذه المعاني ليست ماصدقيّة بل تأويليّة. فلعلّ من يرى أنّ كلّ الأقوال حجاجيّة هادفة إلى الإقناع يدمج ضمن مواضيع الإقناع الممكنة المعاني التأويليّة، بينما ينفي من يرى أن الحجاج سمة لبعض الأقوال أن يكون ذلك الصنف من المعاني من مواضيع الإقناع الممكنة.

ويبدو لنا الإقناع إنْ باعتباره دعوة من الباثّ المتقبّل إلى الانضمام إلى فكرة ما- أي باعتباره وسيلة- أو باعتباره تحقّقا لذلك الانضمام- أي باعتباره نتيجة- غير مقتصر على المعاني الماصدقيّة، شاملا كل المعاني التي يقصد الباثّ دعوة المتقبّل إليها حتى التأويليّة منها، ذلك أنّ الإقناع ليس في جوهره سوى دعوة الباثّ المتقبّل

(1496) الحجاج في القرآن، ج 1، ص 21.
(1497) السابق، ص 43.
(1498)Oswald Ducrot : Le Dire et le Dit, Paris, Ed Minuit, 1984, p- 44.
(1499) الحجاج في القرآن، ج 1، ص 43.
(1500) السابق الصفحة نفسها.
(1501)Analyse motivationnelle du discours, p- 7.

إلى التصديق، تصديق معنى ما للقول. ومجرّد حصول الدعوة يفيد إمكان تحقّق نتيجتها. ونعني بالتصديق أن يعتبر المتقبّل معاني أقوال الباثّ صادقة سواء ما كان منها ماصدقيّا مستندا إلى دوالّ المعنى الماصدقيّ أو ما كان تأويليّا مستندا إلى دوالّ تأويليّة[1502]، فالقول "أنا المتنبّي" إذا أنشأه بمعناه الوضعيّ غيرُ المتنبّي، قد يقصد به الباثّ إقناع المتقبّل بجنونه أو بحمقه. وبذلك تكون كلّ الأقوال التي يقصد بها الباثّ إنشاء معنى في ذهن المتقبّل حجاجيّة. وهذه سمة جميع الأقوال، فكلّ قول إذن حجاجيّ، غير انّ مواضيع الإقناع تختلف إذ بعضها لازم في القول وبعضها ممكن فيه.

1- مواضيع الإقناع اللازمة:

هي لا تخرج عن معنيين:

أ- معنى القول الماصدقيّ الوضعيّ (القضويّ والمقصود بالقول):

إنّك إذ تقول: "زيد قائم" تسعى إلى إقناع المخاطب بقيام زيد، فيكون موضوع الإقناع إمّا قيام زيد أو تقرير الباثّ قيام زيد. وليس حضور مواضيع الإقناع مقتصرا على الأقوال الخبريّة، فأنت إذ تقول: "ما اسمك؟" تسعى إلى إقناع المخاطب بأنّك طرحت عليه سؤالا وبأنّ لذلك السؤال مضمونا قضويّا ما.

ب- معنى القول الماصدقيّ المجازي اللازم:

خصصّنا القول المجازيّ اللازم دون المجازيّ الممكن لأنّ الممكن مجاز مختلَف فيه وليس موضوع إقناع لازم، فإذا اعتُبر وضعيّا كان قابلا للاندراج في العنصر السابق "أ". أمّا إذا اتّفق فيه فهو يغدو مجازا لازما. ومن ذلك أنّنا إذا نظرنا في القول: "زيد كالحمار" فإنّ الباثّ لا يمكن إلا أن يكون ساعيا إلى إقناع المتقبّل بوجود وجه شبه على الأقلّ بين زيد والحمار، وهو وجه شبه يُختلف فيه.

فلئن كان حضور أحد مواضيع الإقناع لازما كلّما وُجدا معنى ماصدقيّ وضعيّ أو مجازيّ لازم- أي لئن كنّا نسعى إلى الإقناع بعدم إمكان تعدّد المعنى التأويليّ المتمثّل في مدى احتواء القول على موضوع إقناع- فإنّ الاتفاق في موضوع الإقناع ذاك يظلّ أمرا قابلا للتعدّد بتعدّد معاني القول الماصدقيّة.

2- مواضيع الإقناع الممكنة وأساليب الحجاج الممكنة:

يفترض البحث فيها توضيحا لبنية الإقناع. فإذا استثنينا المعاني الماصدقيّة التي أسلفناها كانت كلّ معاني القول الأخرى قابلة لأن تكون مواضيع إقناع أي إنّها مواضيع إقناع ممكنة، وهي بذلك أقوال ضمنيّة ممكنة. فمن الفروق الأساسيّة بين

[1502] لا يخرج عن التصديق سعي الباث إلى إقناع المتقبّل بصدق قول كاذب أو إلى إقناعه بكذب قول صادق أو كاذب.

مواضيع الإقناع اللازمة ومواضيع الإقناع الممكنة أنّ الأولى تمثُل في قول صريح على حين أنّ الثانية قول ضمنيّ ممكن.

وإذا اردنا تحديد بنية الإقناع وجدناه متشكّلا كالتالي:

قول أوّل يفيد معنى ماصدقيّا وضعيّا أو مجازيّا لازما أي يفيد موضوعا من مواضيع الإقناع اللازم. وهذا القول نفسه قابل لأن يفيد معنى آخر يكون موضوعا من مواضيع الإقناع الممكنة. وهذا المعنى الثاني يتشكّل طبعا عبر قول ثان ضمنيّ ليس هو بالضرورة آخر سلسلة العمل الإقناعيّ. إذ قد يفيد القول الثاني موضوع إقناع آخر ممكنا إلى آخره...

ويمكن أن نمثّل لذلك بالقول: "الطّقس جميل" الذي يسعى إلى الإقناع بوجود من أخبر عن جمال الطقس أو بجود طقس جميل، وهذان موضوعان للإقناع لازمان؟ وقد يسعى القول نفسه إلى الإقناع بمعنى ثان ممكن يجسّمه القول التالي مثلا: "فلنخرج للنزهة" وقد يسعى ذلك القول نفسه إلى الإقناع بمعنى ثالث ممكن يجسّمه القول التالي: "لقد أصبحت كثير الملازمة للمنزل". ومن المنظور نفسه فإنّ قول الوأواء: [البسيط]

"وأَسْبَلَتْ لُؤْلُؤًا منْ نَرْجس وسَقَتْ   ورْدًا وعَضّتْ على العِنّاب بالْبَرَدِ"

يسعى إلى الإقناع بوجود ذلك القول أو بوجود الصورة المذكورة فيه عن في الواقع الفعليّ أو في الواقع الممكن أي في خيال الباثّ. غير أنّ القول ذاته قد يكون ناشدا الإقناع بجماله أو بقدرة الباثّ على جمع خمس استعارات في بيت شعريّ واحد أو بسواها من مواضيع الإقناع الأخرى الممكنة.

ويجوز أن نمثّل للإقناع الممكن بالشكل التالي:

قول 1 (موضوع لازم للإقناع) ← قول 2 على الأقلّ (موضوع ممكن للإقناع) قول 3 (موضوع ممكن للإقناع) ← قول 4 (موضوع ممكن للإقناع) الخ

وبذلك يكون وجود معنى الإقناع من المعاني التأويليّة اللازمة التي لا تقبل تعدّد المعنى. ولا يشمل التعدّد إلا تحديد وسائل الإقناع أو أساليب الحجاج من جهة وتحديد مواضيع الإقناع الممكنة من جهة أخرى. ولئن كان الاختلاف في تحديد أساليب الحجاج مماثلا للاختلاف في تحديد إفادة دوالّ المعاني التأويليّة مما عرضنا له سابقا فإنّ الاختلاف في مواضيع الإقناع متضمّن في اختلاف المعاني التأويليّة. وقد عرضنا له من منظور الصّنف ونمثّل له الآن فرديّا.

الفصل الثاني: من أسس تعدّد المعاني التأويليّة في ذاتها أي بقطع النظر عن أصنافها.

لقد بيّنّا أنّ كل قول إقناعيّ أي إنّ لكلّ قول معاني ماصدقيّة أو تأويليّة. وأشرنا إلى أنّ تحديد هذه المعاني يكون عبر المرور من قول إلى قول آخر أي من قول إلى مفسّره ضمن السلسلة العلاميّة.

ونؤكّد أنّ العلاقة بين القول الأوّل والقول الثاني- ومن ثمّ بين القول الثاني والثالث وبين القول الثالث والرابع...- إنّما هي علاقة نتيجة بسبب، فالقول الأوّل يمثّل النتيجة والقول الثاني يمثّل السبب. فلو عدنا إلى القول: "الطقس جميل" ونظرنا في موضوع إقناعه الممكن وهو: "فلنخرج للنزهة" لوجدنا أنّ الخروج للنزهة هو دافع القول: "الطقس جميل". والعلاقة بين موضوع الإقناع ومفهوم الدافع علاقة تكاد تكون علاقة تماثل[1503]. وهذا ما يفسّر تقرير مارتين بالتار بأنّنا "ما إن ننظر في الدوافع في تجسّمها الخطابي حتّى نقرّبها بالضرورة ممّا يوسم بالحجج"[1504]. ورغم أنّ علاقة مفهوم الحجج بالإقناع وثيقة فإنّنا لا نرى أن الدافع يقرب من الحجج بقدر ما نراه قريبا من مواضيع الإقناع، ذلك ان الحجج أقرب إلى الدوال على حين أن مواضيع الإقناع أقرب إلى المداليل. وبذلك يكون كلّ سبب من أسباب القول قصد به الباثّ- عن وعي أو عن غير وعي- إضافة معنى ما- ما صدقيّ أو تأويليّ- إلى ذهن المتقبّل إقناعا، وذلك سواء أُتبع هذا المعنى الجديد الّذي اتّصل به المتقبّل بعمل آخر سوى الفهم أم لم يُتّبع. وهذه الفكرة هي حجر الزاوية في مستوى المعنى التأويليّ.

فالقول ليس سوى أحد الأعمال البشريّة الممكنة إن لم يكن اهمّها. وقد وجدنا بعض الدارسين يميّزون بين العمل الإجباريّ الذي لم يقصده الباثّ والعمل الاختياريّ الذي قصده الباثّ، فيكون معنى الأوّل التأويليّ علّة (cause) ومعنى الثاني التأويليّ دافعا (motif). ونحن لا نقبل هذا التمييز غُفلا بل نتناوله ضمن مفهوم وجهات النظر مميّزين بين وجهة نظر الباثّ إلى عمله ووجهة نظر المتقبّل الخارجيّ إليه[1505].

1- وجهة نظر العامل إلى عمله أو وجهة نظر الباثّ إلى قوله:

نفترض جدلا الرّأي السابق أي التمييز بين:

أ- عمل اختياريّ (مقصود) له دافع و ب- عمل إجباريّ (غير مقصود) ليس له دافع.

لقد قدّم بعض الدارسين مثال عمل السّعال، فهو عمل اختياري إن أراده الباثّ بغرض تنبيه آخرين إلى أمر ما، وهو عمل غير مقصود إن كان ناتجا من كثرة الدّخان في القاعة التي يوجد بها السّاعل أي الباثّ[1506].

(1503) لولا وجود مفهوم العلّة الذي هو أوسع من الدافع والمماثل لمواضيع الإقناع اللاواعية لماثل الدافع موضوع الإقناع.

(1504) Analyse motivationnelle du discours, p- 7.

(1505) هذا لا ينفي أن الباثّ هو أوّل المتقبّلين لعمله لكنه متقبّل متميّز.

(1506) Analyse motivationnelle du discours, p- 19.

أ- فإذا نظرنا في العمل الاختياريّ، أمكن أن نقبل وجود دافع له يعرفه الباثّ لكنّنا لا ننفي أن تكون لهذا العمل علل هي أسباب خفيّة لا يعرفها الباثّ نفسه تدخل في منطقة لاوعيه بالمعنى العامّ للكلمة[1507]. فقد يظنّ الساعل أنّه لتنبيه الآخرين لخطر ما على أنّه قد يتفطّن أثناء إجراء تحليل نفسي انّه كان يسعل لسبب آخر.

ومن هنا فإنّنا ننفي وجود عمل اختياريّ مطلقا أي ننفي وجود عمل يعرف الباثّ جميع أسبابه. على انّنا نقبل مبدئيّا تسمية ماي عرفه الباثّ من أسباب عمله دوافع وما يجهله منها عللا. فيكون العمل الاختياريّ اختياريّا من منظور الدافع أي القصد الواعي وإجباريّا من منظور العلّة أي السبب اللاواعي.

ب- وإذا نظرنا في العمل الإجباريّ من المنظور المذكور وجدنا انّه ذاك الذي يعرف الباثّ أنّه لم يقصد إليه. وإذ قد أسلفنا عدم معرفة الباثّ جميع مقاصده فإنّ هذا التعريف للعمل الإجباريّ يغدو غير مقبول. ولذلك لا نعتبر من الأعمال إجباريّا إلاّ إذا ذاك الذي لا يتميّز به الباثّ بل يكون قانوا بشريّا عامّا يشمل كلّ الناس. وهذا شان احمرار عيني زيد بسبب انفجار قنبلة مسيلة للدّموع[1508]. وهذا العمل الإجباريّ لا يتّصل بالقصد بل بطبيعة الواقع أو المقام الذي يتحرّك فيه الباثّ.

وإذا حصرنا العمل في القول وجدنا أنّ القول له أحيانا سبب يعي به الباثّ- فيكون عملا اختياريّا له دافع- وله دائما سبب لا يعي به الباثّ- فيكون عملا إجباريّا له علّة- وله أحيانا سبب يتجاوز الباث ذاتا إلى الباثّ جنسا فيكون عملا إجباريّا له علّة.

ويجوز أن نجمع هذا كلّه في حالات ثلاث:

* "كلام الناس العقلاء":

بعد اختياريّ ممكن: وعي ببعض أسباب القول.

بعد إجباريّ لازم خاصّ: لاوعي ببعض أسباب القول.

بعد إجباريّ عامّ: وعي ممكن بأسباب القول.

* كلام المجانين:

بعد اختياريّ غائب: عدم الوعي ببعض أسباب القول.

بعد إجباريّ لازم خاصّ: لا وعي ببعض أسباب القول.

بعد إجباريّ لازم عامّ: لا وعي بأسباب القول.

* كلام الله عزّ وجلّ:

بعد اختياريّ لازم: وعي بكلّ أسباب القول.

بعد إجباريّ خاصّ غائب: غياب اللاوعي ببعض أسباب القول.

[1507] لا ننشد هنا تحديد الاختلافات في حدود اللاوعي بين علماء التحليل النفسي فليس هذا اختصاصنا ولا هو غرض البحث. لكننا نودّ فحسب افتراض وجود منطقة اللاوعي هذه.

[1508] رغم إمكان وجود بعض الشواذّ الذين قد لا تحمرّ عيونهم عند انفجار القنبلة فإنّ القانون يظلّ ساريا.

بعد إجباريّ لازم عامّ: وعي بأسباب القول.

فإذا ترجمنا هذا التّفصيل من منظور الدوافع والعلل- باعتبارها معاني تأويليّة ممكنة- وجدنا أنّ غير المجنون يعرف الدافع ويجهل كل العلل وأنّ المجنون لا يعرف الدافع ويجهل كل العلل وأن الله يعرف كل الدوافع وكل العلل العامّة[1509].

2- وجهة نظر متقبّل العمل إلى عمل العامل أو وجهة نظر المتقبّل إلى قول الباثّ:

قد يكون المتقبّل قادرا على تحديد العلّة العامّة أي على تحديد سبب القول في بعده الإجباريّ اللازم، غير انّه يظلّ عاجزا عن التمييز بين الدافع والعلّة الخاصّة أي بين قصد القول الذي يعي به الباثّ وذاك الذي لا يعي به، وذلك بقطع النظر عن تحديد مضمون العلّة أو الدافع. ولا يمكنه إلاّ اعتمادا على قول الباثّ الذي يحدّد دافع قوله، لكنّ ذلك التحديد يظلّ ممكنا- لا لازما- لعدم القدرة على القطع بصدق الباثّ أو كذبه. ولذلك نفضّل تجاوز التمييز بين الدافع والعلّة للحديث عن السبب بالمعنى العامّ (raison). فيكون كلّ سبب من أسباب القول معنى إقناعيّا ممكنا أي قصدا من الباثّ ممكنا.

على أن تقريرنا أنّ كلّ قول إقناعي- أي إنّ لكل قول موضوعا إقناعيّا ممكنا ووسيلة إقناع جائزة- وإن أثبت أنّ لكلّ قول معاني ماصدقيّة وتأويليّة فإنّه لم يحصر تلك المعاني في مواضيع الإقناع. فنحن لا ننفي وجود معان تأويليّة غير إقناعيّة، وبعبارة أخرى فإنّ كل موضوع إقناعيّ هو معنى ماصدقيّ أو تأويليّ وغنّ كل معنى ماصدقيّ هو موضوع إقناعي بينما بيست كلّ المعاني التأويليّة مواضيع إقناع.

ومواضيع الإقناع الماصدقيّة صنفان:

+ مواضيع لازم وجودها تشمل المعاني الوضعيّة والمعاني المجازيّة اللازمة.

+ ومواضيع ممكن وجودها وتشمل كل معنى ماصدقيّ مجازيّ ممكن.

وكل اختلاف في تحديد موضوع الإقناع الماصدقيّ هو اختلاف في تحديد المعنى الماصدقيّ أي إنّه من مسائل القسم الأوّل.

أمّا المعاني التأويليّة فقد رأيناها صنفين:

الأوّل وهو الغالب يشمل المعاني التأويليّة التي تماثل مواضيع الإقناع الممكنة.

والثاني وهو نادر يجيز أن لا يكون المعنى التأويليّ موضوع إقناع وذلك إذا كان المعنى التأويليّ معنى لا يمكن أن يعرفه الباثّ في وعيه ولا وعيه. ولا يتحقّق

[1509] إذ لا توجد له علل خاصّة.

هذا الإمكان إلا إذا كان المعنى التأويليّ تاليا لوجود الباثّ الماديّ. ويمكن أن نوضّح هذه الفكرة انطلاقا من مثال ذكره ريكور عند حديثه عن مفهوم السبب- وقد أسلفنا أنّ السببيّة هي آليّة إنتاج المعاني التأويليّ- وهذا المثال هو: "إنّ رحلة كريستوف كولومب هي سبب انتشار الحضارة الأوروبيّة"(1510). فإذا اعتبرنا هذا القول معنى تأويليّا ممكنا لقول لكولومب نفترضه هو: "سأسافر إلى أحد البلدان" فإنّ هذا المعنى التأويليّ لا يجوز أن يكون موضوع إقناع إلاّ بالنسبة إلى باثّ يعرف بعض خفايا المستقبل أو إلى الباثّ المطلق وهو الله. ومن هذا المنظور يكون القرآن قولا ينعدم فيه التمييز بين صنفي المعاني التأويليّة اللذين ذكرنا فتتطابق معاني القرآن الماصدقيّة والتأويليّة الممكنة مع مواضيع الإقناع الممكنة.

وقد عرضنا في الفصل الأوّل لبعض أسس تعدّد المعنى التأويليّ وفق الأصناف. ونودّ في هذا الفصل أن نمثّل لبعض إمكانات تعدّد المعاني التأويليّة بقطع النظر عن أصنافها أي عن التعدّد ت+ أو ت-.

لقد أسلفنا أنّ مواضيع الإقناع هي أسباب القول الممكنة أي إنّها أسباب وجود القول أوّلا وأسباب وجوده كما وُجد ثانيا. واسلفنا أن كلّ معنى ماصدقيّ هو موضوع إقناعيّ، وهذا يفيد أنّ كلّ معنى ماصدقيّ هو سبب وجود القول بشكل من الأشكال. وفعلاً فالمعنى الماصدقيّ هو عندنا سبب وجود القول الانعكاسيّ. فسبب القول: "جاء الولد" هو معنى مجيء الولد الذي يريد الباثّ إفادته.

أمّا سبب إرادة الباثّ إفادة مجيء الولد أو سبب إرادته إفادة مجيء الولد بتلك الطريقة لا بسواها. فهو أغلب المعنى التأويليّ في الكلام البشري وهو كلّ المعنى التأويليّ في كلام الله القرآن.

وبهذا الاعتبار فإنّ المعنى التأويليّ لكل قول هو في أصله سبب ممكن للمعاني المقصودة بالقول أي بسبب ممكن لمعاني المتكلّم. وقد أسلفنا أنّ هذه المعاني لا تتصوّر مستقلّة عن مضمون القول القضويّ. ومن المعاني المقصودة بالقول ما لا يقبل التصديق والتكذيب لتحقّقه بمجرّد تحقّق القول. وهذا شأن دوال المعنى. ولئن كانت دوال المعنى في ذاتها معاني مقصودة بالقول يكون المعنى التأويليّ بحثا في أسبابها فإنّ دوالّ اللفظ تفترض بدورها عملا مقصودا بالقول هو الاختيار. وهذا العمل المفترض هو في مجال دوالّ المعنى عمل لازم إذ معنى أيّ قول من الأقوال اختيار من جميع المعاني الممكنة أ يمن مجموعة لانهائية عناصرها، في حين أنّ اختيار أكثر من لفظ للإحالة على ماصدق واحد، هو اختيار يفترضه المتقبّل ويكون ضمن مجموعة محدودة عناصرها وإن اتّسعت. على أنّ ما حملنا على أن نعتبر دوالّ المعنى ودوالّ اللفظ معاني للمتكلّم أنّ كليهما لا يقبل التصديق والتكذيب الأولى لتحقّقها في اللغة وباللغة فصدق المتكلّم "ليس

(1510)Temps et Récit, T 1, p- 186.

مواضعة خطابيّة وليس استراتيجيّة في التخاطب... إنّه كنه اللغة"[1511]، والثانية لعدم القدرة على تحقيق صدقها وكذبها لاتّصالها بالاختيار وهو أحد المعاني النفسيّة الذي لا يمكن تقرير صدقه أو كذبه وإن قبل المتكلّم نفسه. وبذلك تكون دوالّ اللفظ معاني مقصودة بالقول ممكنة. ويكون المعنى التأويليّ تفسيرا لأعمال المتكلّم المقصود بالقول ثم لمعاني تلك المعاني.

ويمكن جمع أعمال المتكلّم المقصودة بالقول فيما يأتي:

إنّ كلّ قول يقوم على حدث القول الأوّل أي على "الإنشاء الذي عنه يتولّد الخبر والإنشاء البلاغيّان"[1512]. وهذا الحدث الأوّل ينشئ ما وسمناه بالمقتضيات التأويليّة، وقد ينشئ بعض الأعمال اللغويّة الأخرى أهمّها:

1- عمل اختيار قول دون قول للدلالة على معنى ماصدقيّ واحد. وهو صلب دوالّ اللفظ ونوع هذا العمل هو التفضيل إذ القول المختار هو القول المفضّل في سياق ومقام مخصوصين.

2- عمل اختيار قول يفيد معنى ماصدقيّا ما دون قول آخر يفيد ماصدقيّا مختلفا. وهذا الاختيار مندرج ضمن دوالّ المعنى. ونوع هذا العمل هو أيضا التفضيل إذ القول المختار هو القول المفضّل في سياق ومقام مخصوصين.

- عمل اختيار نوع قول دون نوع قول آخر مثل اختيار اعتماد قول متقابل أو قول كاذب. وهذا يشمل المعاني الدوالّ أو المداليل الدوالّ.

3- عمل اختيار معنى مقصود بالقول مخصوص يصرّح بحكم على مضمون قضويّ ما حكما لا يعدو أن يكون إيجابيّا أو سلبيّا أو يصرّح بتفضيل مضمون قضويّ على مضمون قضويّ آخر.

ومن هنا فإنّ أعمال القول ثلاثة:

1- حكم إيجابيّ على موضوع ما، وكلمة موضوع هنا عامّة. فقد يكون الموضوع قولا كما هو الشأن دائما في ضرب العمل الأوّل المتّصل بدوالّ اللفظ ونوع العمل الثاني المتّصل بدوال المعنى وكما هو ممكن في ضرب العمل الثالث المتّصل بدوالّ المعنى. وقد لا يكون الموضوع المحكوم عليه قولا، وهذا غالب في ضرب العمل اللغويّ الثالث.

2- حكم سلبيّ على موضوع ما (بنفس صفات الموضوع العامّة).

3- تفضيل موضوع على موضوع معيّن.

أو تفضيل موضوع على كلّ ما سواه، ومعنى موضوع يحافظ على عموميّته دالا على القول وسوى القول.

والمعنى التأويليّ هو في جلّه تفسير لضروب المعاني الثلاثة هذه.

[1511] مفهوم الشرط، ص 106.

[1512] السابق، ص 479.

ونحن واعون أنّ الضرب الثالث من معاني المتكلّم أي التفضيل، يمكن أن يجمع الضّربين الأوّلين إذ الحكم الإيجابيّ على موضوع ما يقتضي تفضيله على مواضيع أخرى وغن لم تُضبط، وكذا الحكم السلبيّ على موضوع ما يقتضي تفضيل ذلك الموضوع من منظور سلبيّ على مواضيع أخرى غير محدّدة أو يقتضي تفضيل سوى ذلك الموضوع من منظور إيجابيّ على الموضوع ذاته. وأدنى المفضّل عليه من منظور سلبيّ أو المفضّل من منظور إيجابيّ أن يكون نقيض ذلك الموضوع نفسه. ونسم هذا الصنف من التفضيل بالتفضيل بالقوة.

وإذا تذكّرنا ميزة الموضوع العامّة إذ أنّه يمكن أن يكون قولا وغير قول جاز لنا أن نمثّل لتعدّد المعنى التأويليّ بطريقتين متّفقتين ماصدقا مختلفتين مفهوما:

الطّريقة الأولى: منطلقها واحد يحملنا بتفرّعه إلى ثمانية إمكانات تمثيليّة:

حكم+ على القول:1

المفضّل من الأقوال

تفضيل على موضوع غير معيّن (تفضيل بالقوّة)

حكم-على القول2

حكم+على غير القول 3

المنطلق: كل عمل لغويّ تفضيل

المفضّل ليس من الأقوال

حكم-على غير القول 4

تفضيل على قول آخر: 5

تفضيل غير القول على غير قول آخر 6

تفضيل على موضوع معيّن (تفضيل بالفعل)

تفضيل قول على غير قول آخر: 7

تفضيل غير قول على قول آخر: 8

الطريقة الثانية: منطلقها أيضا واحد يحملنا بتفرّعه إلى ثمانية إمكانات تمثيليّة:

المفضّل قول: 1
المفضّل عليه قول غائب: 2

حكم إيجابي (أو سلبي) قائم على تفضيل بالقوة (لا يعيّن المفضّل عليه)

المفضّل غير قول: 3
المفضّل عليه غير قول غائب:4 [1513]

المنطلق 1: كلّ عمل لغوي حكم إيجابي (او سلبي) على موضوع:

المفضّل والمفضّل عليه قولان: 5
المفضّل والمفضّل عليه غير قولين: 6

حكم إيجابي (أو سلبي) قائم على تفضيل بالفعل (يعيّن المفضّل عليه)

المفضّل قول والمفضّل عليه غير قول: 7

المفضّل غير قول والمفضّل عليه قول: 8

ولا شكّ في أنّ إمكانيتي التفريع اللتين ذكرنا قابلتان للتبسيط وفق مبدإ أوكام (rasoir d'Occam) وذلك بعدم التمييز بين الموضوع القول والموضوع غير القول حيث نجد:

* حكم + أو – على موضوع ما: هو تفضيل بالقوّة.
* حكم + أو – على موضوع ما: هو تفضيل بالفعل.

غير أنّ التمييز بين الموضوع غير القول والموضوع القول تمييز مفيد. ففي مستوى الموضوع الأوّل يكون العمل المقصود بالقول- أي الحكم الإيجابي أو الحكم السلبيّ أو التفضيل- عملا موجودا بالفعل في القول. وفي مستوى الموضوع الثاني أي القول يكون العمل المقصود بالقول- أي الحكم الإيجابيّ أو الحكم السلبيّ

(1513) وجود القسم 1 يفرض بالقوّة وجود القسم 2 (مقابله) ووجود القسم 3 يفرض بالقوّة وجود القسم 4 (مقابله).

أو التفضيل- عملا بالقوّة هو عمل القول نفسه او هو "الإنشاء الذي على أساسه يكون الإنشاء والخبر البلاغيّان".

ولذلك نحلّل ضروب المعنى التأويليّ كالتالي فنجد الإمكانات الثمانية التي ذكرنا متفرّعة عن عنصرين:

I- العمل المقصود بالقول إنشاء بلاغيّ هو حكم على موضوع غير القول:

1- حكم إيجابي على موضوع ما:

الدالّ قول يفيد حكما إيجابيّا على موضوع ما. والمعنى التأويليّ المتعدّد هو تفسير ذلك الحكم الإيجابي وفق خصائص الواقع.

مثال من غير القرآن: القول: "أنصحكم بالنوم لأنه مفيد".

معاني القول التأويليّة الممكنة أو تفاسير القول الممكنة:

+ النوم يجدّد الخلايا.

+ النوم ينسي الهموم. (هذه المعاني تنتمي عادة إلى معاني الواقع "الموضوعيّ" وفق الأصناف التي عرضنا في الفصل الأول)

+ القول يشير إلى فترة تاريخيّة كان الناس متوتّرين فيها فقلّ نومهم.

+ القول يشير إلى فترة تاريخيّة قلّ فيها العمل وكثر النوم. (وهذه المعاني تنتمي عادة إلى معاني الواقع "التاريخيّ").

+ الباثّ كسول.

+ الباثّ مصاب باكتئاب نفسي. (وهذه المعاني من معاني الباثّ)[1514].

ومثال ذلك في القرآن قول الله تعالى: "وإنْ خِفْتُم ألاَّ تَقْسِطوا في اليَتَامى فانْكحُوا ما طابَ لكُمْ من النساء مثْنَى وثُلاَثَ ورُبَاع فإنْ خِفتُم أن لا تَعْدِلوا فواحِدَةٌ..." (النساء 3/4). فهذا القول يشتمل على حكم إيجابيّ لتعدّد الزوجات بشرط العدل. ومنطلق هذا الحكم الإيجابي في القول هو فعل الأمر.

وقد كانت معاني القول التأويليّة متعدّدة منها[1515]:

+ "زيادة عدد النساء الصالحات للزواج على عدد الرجال الصالحين للزواج"[1516]. وقد اختلف المفسّرون في كون هذا الواقع تاريخيّا أو موضوعيّا[1517].

+ أنّ فترة الإخصاب عند الرجال تمتدّ إلى سنّ السبعين فما فوقها. بينما هي تقف عند المرأة إلى سنّ الخمسين "ولمّا كان هدف الزواج الأساسي هو التناسل

(1514) ليس من الضروريّ أن نجد جميع أصناف المعاني التأويليّة عند تفسير قول واحد. فغرضنا الوقوف عند المعاني التأويليّة مفردة.

(1515) بعض المفسّرين يبحث ما وسمناه بالمعنى التأويليّ إجابة عن سؤال هو: "ولكن لماذا أباح هذه الرّخصة؟" (في ظلال القرآن، مج 1، ص 579). وهذا يؤكّد ما اسلفناه من أنّ معنى القرآن التأويليّ مطابق لمواضيع الإقناع الممكنة وهي مطابقة لسبب القول الممكن.

(1516) في ظلال القرآن، مج 1، ص 579.

(1517) السابق، الصفحة نفسها.

التحرير والتنوير، ج 5، ص 226.

وجب "الانتفاع بفترة الإخصاب الزائدة في الرجال"[1518]. (من معاني الواقع التأويليّة).

+ أنّ القرآن يساير دعاوي الشهوات[1519]. (من معاني الباثّ التأوليليّة)

+ أنّ الحكم الإيجابي لتعدّد الزوجات مجاهدة من الإسلام لسيّئة من سيّئات الجاهليّة "طبق سياسته التدريجيّة"[1520]. (من معاني علاقة الباثّ بالمتقبّل).

2- حكم سلبيّ على موضوع ما:

الدالّ قول يفيد حكما سلبيّا على موضوع ما. والمعنى التأويليّ المتعدّد هو تفسير ذلك الحكم السلبيّ.

مثال من غير القرآن: القول: "أمنعك من السباحة في البحر".

معاني القول التأويليّة الممكنة أو تفاسير القول الممكنة:

+ البحر بارد والسباحة قد تؤدّي إلى المرض.

+ البحر عميق أو في حال مدّ والسباحة قد تؤدّي إلى الغرق. (من معاني الواقع "الموضوعيّ" التأويليّة).

+ في البحر سمك القرش (من معاني الواقع "التاريخيّ").

+ الباثّ مصاب بمرض الخوف من المياه أو الهيدروفوبيا (من معاني الباثّ).

ومثال صنف المعنى ذلك في القرآن قول الله تعالى: "... وأَحَلَّ اللهُ البَيْع وحَرَّم الرِّبَا..." (البقرة 275/2). فهذا القول يشتمل على حكم سلبيّ على الرّبا.

وقد كانت معاني القول التأويليّة متعدّدة منها:

+ "الرّبا يقتضي أخذ مال الإنسان من غير عوض"[1521].

+ الرّبا يمنع الناس من الاشتغال بالمكاسب[1522].

+ الرّبا يمكّن الغنيّ من أن يأخذ من الفقير مالا زائدا[1523].

3- تفضيل موضوع على موضوع:

- الدالّ قول يفيد تفضيل موضوع على موضوع، والمعنى التأويليّ المتعدّد هو تفسير ذلك التفضيل.

مثال: نفترض ملصقا خاصّا بشريط سينمائي كتب عليه:

الشريط "كذا" بطولة:

[1518] في ظلال القرآن، مج 1، ص 579.

[1519] السابق، الصفحة السابقة، وهو رأي الطاعنين على القرآن لإباحته تعدّد الزوجات.

[1520] امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 55.

[1521] مفاتيح الغيب، مج 4، ج 7، ص 94.

[1522] السابق، الصفحة نفسها.

[1523] السابق، ص 95.

"فلان"
"فلانة"

فيجوز أن نعتبر التّقديم والتأخير في هذا المستوى عملا مقصودا بالقول لا ضرورة لفظيّة[1524]، ومن معاني التقديم والتأخير الممكنة التفضيل. ومن معاني التفضيل التأويليّة الممكنة:

+ البطل أغلى أجرا من البطلة.
+ البطل أكبر سنّا من البطلة.
+ البطل عشيق المخرجة.
+ المخرجة تجامل البطل كي يكون بطل شريطها المقبل.
+ اسم البطل هو نفسه اسم الشريط مما ينشئ ضربا من الإيقاع المقصود.

ولتفضيل موضوع على موضوع تجسُّمٌ في القرآن في المثالين التاليين:

مثال1: "الزّانِيَة والزّانِي فاجْلِدُوا كلَّ واحدٍ منْهُما مائَة جَلْدَةٍ..." (النور 2/24).

من معاني التقديم والتأخير التأويليّة الممكنة معنى التفضيل. وفي مقام الآية تفضيل ممكن للزّاني على الزانية إذ تقدّمت الزانية في موضوع سلبيّ في القرآن متمثّل في العقاب بالجلد. وهذا ما أثبته بعض المفسّرين ساعين إلى تفسير ذلك التفضيل أي إلى تحديد بعض معاني القول التأويليّة التي تعدّدت شأن:

+ المرأة هي التي تحمل[1525].
+ الشهوة عند المرأة أكثر منها عند الرجل[1526].

مثال2: يقول الله تعالى: "الّذين آتيْنَاهُم الكِتابَ يَعرِفونَهُ كمَا يعرِفُونَ أبْناءَهُم..." (البقرة 146/2).

إن التفضيل هو من المعاني الممكنة لذكر عنصر دون ملازمة المقاميّ، وإلى معنى التفضيل هذا ذهب الرازي معتبرا أنّ الله خصّ الأبناء الذكور بالذِّكر دون الإناث. ففضّل الأوّلين في هذا المقام. وهو تفضيل قابل للدلالة على وجوه من الواقع مختلفة هي معان تأويليّة متعدّدة شأن:

+ الذكور أعرف وأشهر من الإناث[1527].
+ الذكور بصحبة الآباء ألزم[1528].
+ الذكور بقلوب الآباء ألصق[1529].

II- العمل المقصود بالقول إنشاء أصليّ هو حكم على قول:

[1524] التعدّد الممكن بين اعتبار التقديم والتأخير عملا مقصودا بالقول واعتباره ضرورة لفظيّة ممّا عرضنا له.
[1525] أحكام القرآن، ج 3، ص 1313.
[1526] السابق، ص 1314.
[1527] مفاتيح الغيب، مج 2، ج 4، ص 143.
[1528] السابق، الصفحة السابقة.
[1529] السابق، الصفحة السابقة.

وفي هذا المستوى نجد سائر التفريعات الثمانية التي أسلفنا. وقد مضت منها ثلاثة فبقيت خمسة:

4- تفضيل قول على قول مخصوص بشرط أن يفيد كلا القولين ماصدقا واحدا، وهذا التفضيل وهو جوهر دوال اللفظ ينشئ تفسيره معاني تأويليّة متعدّدة.

مثال من غير القرآن: القول "جاء حارس المرمى" باعتباره اختيارا ممكنا دون مرادفه الماصدقيّ "جاء زيد". فيمكن أن تكون لهذا الاختيار معان تأويليّة متعدّدة شأن:

+ السخرية من المسند إليه بالتذكير بأنّه قبل أربعة أهداف في مباراة البطولة الأخيرة.

+ إظهار المتكلّم علمه بخفايا مراكز اللاعبين.

+ حمل الممرّن على انتداب اللاعب المذكور.

ومثال صنف المعنى الرابع في القرآن قول الله تعالى: "تبَّتْ يدَا أبِي لهَبٍ وتَبّ" (المسد 1/111). فقد يكون اعتماد الكنية أبي لهب تفضيلا لها على الاسم وهو عبد العزّى أي قد يكون ذلك الاعتماد من دوالّ اللفظ، عدولا بمعنى الاختيار. والزّركشي يفسّر أن الله "عدل عن الاسم إلى الكنية" تفسيرين هما:

+ اشتهار أبي لهب بكنيته دون اسمه.

+ قبح اسم أبي لهب وهو عبد العزّى[1530].

ولئن كان هذان التفسيران يكفيان لتحقيق تعدّد المعنى التأويليّ فإنّهما ليسا الوحيدين الممكنين إذ قد نفسّر العدول إلى الكنية بملاءمة رويّها- وهو الباء- لسائر فواصل السجع في السورة شأن: "تبّ" و"كسب" و"لهب" و"حطب"[1531].

5- حكم إيجابيّ على القول (أو اختيار ذلك القول دون سائر الأقوال الممكنة في اللغة):

6- حكم سلبيّ على القول (أو عدم اختيار قول آخر دون القول الذي اختير):

ويمكن جمعهما معا لأنّ 5 هو حكم إيجابي على قول حاضر و6 هو الحكم السلبيّ على القول الغائب أي الذي كان يمكن أن يكون حاضرا.

والحكم الإيجابيّ على قول ما ليس حكما مطلقا بل متحقّقا في سياق ومقام ما، أي إنّ اختيار قول ما لا ينفي إمكان اختيار قول آخر في سياق ومقام آخرين. وقد وجدنا أن اختيار قول ما وعدم اختيار قول آخر- أي إنّ الحكم الإيجابيّ للقول الحاصل ومقابله الحكم السلبيّ على القول الممكن- قابل لأن يفرّع إلى ثلاثة تفريعات، ذلك أنّنا نظرنا في القول باعتباره قابلا للانقسام إلى معنى مقصود بالقول ومضمون قضويّ. وقد يشمل الحكم الإيجابيّ المعنى المقصود بالقول وحده

[1530] البرهان، ج 1، ص 162.

[1531] "تبّت يدا أبي لهب وتبّ ما غنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب وامرأته حمّالة الحطب في جيدها حبل من مسد".

أو المضمون القضويّ وحده أو كليهما. ولا يعدو الأمر أن يكون وجهات نظر مختلفة للقول المتحقّق والقول الممكن.

أ- التركيز على المعنى المقصود بالقول:

ويفيد حكما إيجابيّا لمعنى مقصود بالقول يشمل مضمونا قضويّا ما في مقابل حكم سلبيّ على ذلك المعنى المقصود بالقول مع ذلك المضمون القضويّ نفسه.

مثال: "هل جاء زيد؟" الحكم الإيجابيّ هو للاستفهام. والحكم السلبيّ المفترض أي القول الممكن يكون قائما على تصوّر إمكان ورود المضمون القضويّ نفسه مع معنى مقصود بالقول آخر. وبعبارة أخرى فإنّ السؤال المفترض الذي تُعدّ الإجابة عنه تحديدا للمعنى التأويليّ هو: "لماذا استفهم المتكلّم عن مجيء زيد ولم يخبر عن مجيئه أو يتعجّب منه أو يقسم به الخ؟".

وقد تتعدّد المعاني التأويليّة للتركيز على المعنى المقصود بالقول. فقد ركّز ابن العربي تفسيره قول الله تعالى: "...ولاَ يحِلُّ لَهنّ أنْ يَكتُمْنَ ما خَلَق اللهُ في أرْحَامِهِنَّ إنْ كُنَّ يُؤْمِنّ باللهِ واليوْمِ الآخرِ..." (البقرة 2/ 228) على المعنى المقصود بالقول إذ قال: "وفائدة تأكيد الوعيد ههنا أمران: أحدهما حقّ الزوج في الرجعة بوجوب ذلك له في العدّة وسقوطه عن انقضائها وثانيهما مراعاة حقّ الفراش بصيانة الأنساب عن اختلاط المياه"[1532]. أمّا الزمخشري فقد بحث في فائدة تفضيل القرآن وتقطيعه سورا- وهما عملان مقصودان بالقول- وذكر تفاسير ممكنة منها "أنّ الجنس إذا انطوت تحته أنواع واشتمل على أصناف كان أحسن وأنبل وافخم ومنها أنّ القارئ إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له... ومنها أنّ التّفصيل سبب تلاحق الأشكال والنظائر وملاءمة بعضها لبعض"[1533].

ب- التّركيز على المضمون القضوي:

ويفيد حكما إيجابيّا لمضمون قضويّ في علاقة مع معنى مقصود ما في مقابل حكم سلبيّ على ذلك المضمون القضويّ مع المعنى المقصود بالقول نفسه.

مثال: "كل خبزا" الحكم الإيجابيّ هو لأكل الخبز. والحكم السلبيّ المفترض أي القول الممكن يكون قائما على تصوّرإمكان ورود المعنى المقصود بالقول نفسه مع مضمون قضويّ آخر. وبعبارة أخرى فإنّ السؤال المفترض الذي تعدّ الإجابة عنه تحديدا للمعنى التأويليّ هو: "لماذا أمر المتكلّم بأكل الخبز ولم يأمر بلعب الكرة أو السباحة في البحر أو ضرب صالح الخ؟".

(1532) أحكام القرآن، ج 1، ص 186.

(1533) الكشّاف، ج 1، ص 48.

ومن ضروب تجسّم ذلك في تفسير القرآن نظر ابن عاشور في قول الله تعالى: "وَكَمْ منْ قَرْيةٍ أَهْلَكْنَاها..." (الأعراف 4/7)، وتساؤله عن سبب إثبات الله عزّ وجلّ الهلاك للقرى دون إمكان إثباته الهلاك للأمم مثلا[1534].

ت- التركيز على العمل المقصود بالقول والمضمون القضويّ في علاقتهما بعضهما ببعض:

ويفيد حكما إيجابيّا لمعنى مقصود بالقول ومضمونه القضويّ في مقابل حكم سلبيّ على ذلك المعنى المقصود بالقول وذلك المضمون القضويّ نفسيهما.

مثال: "لا يحبّ زيد النوم": الحكم الإيجابيّ هو لنفي حبّ زيد النوم، والحكم السلبيّ المفترض أي القول الممكن يكون قائما على تصوّر إمكان ورود معنى مقصود بالقول آخر في علاقة مع مضمون قضويّ آخر. وبعبارة أخرى فإنّ السؤال المفترض الذي تعدّ الإجابة عنه تحديدا للمعنى التأويليّ هو: "لماذا نفى المتكلّم حبّ زيد للنوم ولم يأمر بقتل فاطمة أو لم يقسم بالله أو لم يخبر عن سفر محمد الخ؟".

ومن أمثلة ظهور هذه المعاني التأويليّة في تفسير القرآن تساؤل الزمخشري عن سبب طلب موسى رؤية الله: "...ربِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيكَ..." (الأعراف 143/7) وهو قول يحمل حكما إيجابيّا لمعنى الطلب المذكور في مقابل حكم سلبيّ على معنى مقصود بالقول آخر في علاقة مع مضمون قضويّ آخر شأن إثبات موسى خطأ سفهاء قومه في تماديهم في لجاجهم وكفرهم بالله[1535].

7- تفضيل قول على غير قول:

8- تفضيل غير قول على قول:

ويمكن جمعهما معا ذلك أنّ 7- أي تفضيل قول على غير قول- ليس تفضيل مضمون قول ما على موضوع آخر شان: "قولك لا إله إلا الله خير من كنوز الدنيا". ففي هذا المثال يكون القول بدوره موضوعا ونعود إلى الضرب الثالث أي تفضيل موضوع على موضوع.

أمّا تفضيل القول على غير القول في مستوى الإنشاء الأصليّ هذا فلا يكون إلاّ تفضيلا للقول على عدم القول- أي على الصمت- أو تفضيلا لعدم القول- أي للصمت- على القول.

وتفسير اختيار القول دون الصمت أو العكس معان تأويليّة ممكنة متعددة للقول. فمن ذلك في تفاسير القرآن تساؤل الزمخشري عن سبب قول امرأة عمران:

[1534] التحرير والتنوير، ج 8، ص 19.

[1535] الكشاف، ج 2، ص 89.

"وإنِّي سَمَّيْتُها مريم..." (آل عمران 36/3)[1536]، ومنه نظر الرازي في قول الله تعالى: "ولْتُكْمِلُوا العِدَّة ولِتُكَبِّرُوا الله على ما هَداكُم ولَعلَّكُمْ تَشْكُرون" (البقرة 185/2) وتساؤله عن الفائدة من ذكر "لعلّكم تشكرون" أي عن دلالة إثبات ذلك اللفظ دون السكوت عنه[1537].

ونجد الرازي نفسه يبحث في دلالة السكوت عن لفظ ما دون ذكره. فيتساءل عن سبب عدم ذكر الله تعالى للرمي عند ذكره ما يتعلّق بالمشعر الحرام مجيبا: "اعلم أنّه لمّا ذكر ما يتعلّق بالمشعر الحرام لم يذكرر الرّمي لوجهين أحدهما ان ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك... والثاني لعلّه إنما لم يذكر الرمي لأنّ في المر بذكر الله في هذه الأيام دليلا عليه إذ كان من سننه التكبير عن كل حصاة منها"[1538].

إنّ الاختلاف في تفسير معاني المتكلّم أ يتعدّد معاني القول التأويليّة مردّه سمة أساسيّة من سمات الموضوع هي اتّساع صفاته. فكلّ موضوع قابل لأن يوصف بعدد من الصفات لانهائيّ. فمعنى الموضوع يشمل كلّ ما يعرفه المتقبّل عن ذلك الموضوع. وهذه الطريقة في التعامل مع الموضوع يشمل كلّ ما يعرفه المتقبّل عن ذلك الموضوع. وهذه الطريقة في التعامل مع الموضوع تقوم على يسمه إيكو بعلم الدلالة الموسوعي في مقابل علم الدلالة المعجميّ[1539]. فلئن كان المنظور المعجمي ساعيا إلى تعريف الموضوع تعريفا معجميّا بتحديد صفاته الجوهرية- وقد أسلفنا ضبابيّتها- فإنّ المنظور الموسوعي هو جماع التفاسير وأرشيف الأخبار المتّصلة بالموضوع[1540]. وهو آلية تفسير (mécanisme d'interprétation) لا نهائيّة. ولذلك تجد ايكو يعرّف القطّ من المنظور الموسوعي بأنّه الحيوان الذي يموء عندما تدوس ذيله وبأنه الحيوان الأثير عند الفرعونيين وبأنه الحيوان الماثل في لوحة "أولمبيا" للرسام "ماني" (Manet) وبأنّه الحيوان الذي أنشده بودلير (Baudelaire) في إحدى قصائده وبأنّه الحيوان المفضّل عند الساحرات...[1541]. وهذا التعريف الموسوعيّ قابل لن تنضاف إليه تفاسير أخرى وفق معارف المتقبّل متجسّمة في خبراته الاجتماعية ومعارفه الثقافيّة واهتماماته الخاصّة. وإذا تصوّرنا المتقبّل تبينّا مدى اتّساع صفات الموضوع الموسوعية، وهي الصفات التي تُعتمد منطلقا لتفسير معاني المتكلّم في القول.

(1536) الكشاف، ج 1، ص 186.

(1537) مفاتيح الغيب، مج 3، ج 5، ص 101.

(1538) السابق، ص 207.

(1539) هذه الفكرة ماثلة في عدد كبير من كتابات إيكو، غير انّها مفصّلة في كتابه Sémiotique et Philosophie du langage حيث خصّص لها فصلا خاصا، ص ص 63- 137.

(1540) السابق، ص 110.

(1541) السابق، ص 109.

وبعبارة أخرى فإنّ كون "وجهة النظر هي التي تخلق الشيء" هو أسّ تعدّد المعنى التأويليّ. ذلك انّ اتّساع صفات الموضوع يفيد تعدّدا لوجهات النظر ويفيد من ثمّ كثرة إمكانات توزّع صفات الموضوع وفق معاني الأحكام الإيجابيّة والسلبيّة والأفضليّة.

ويمكن تأكيد ذلك ببيان تعدّد المعنى التأويليّ لزوج من الأقوال المتقابلة هو:

قول 1: "كل الدجاج" (حكم إيجابيّ على الدجاج) في مقابل 2: لا تأكل الدّجاج (حكم سلبيّ على الدجاج).

قول 3: "الدجاج أفضل من الدبّ" (تفضيل موضوع على موضوع) في مقابل قول 4: "الدبّ أفضل من الدجاج" (تفضيل موضوع على موضوع).

فإذا نظرنا في كلمة "دجاج" تبينّا أن من صفاتها الموسوعية ما يُعدّ إيجابيا (عند عموم المجتمع) وأنّ منها ما يعدّ سلبيّا وأنّ من تلك الصفات ماي قبل التفضيل أو (العكس) على صفات "الدبّ" أو "الطاولة" أو "البرتقالة"...

ولذلك فالقول 1: "كل الجاج" قد يفسّر بخصائص للموضوع مختلفة فيتعدّد معنى القول التأويليّ. ومن تلك الخصائص:

أ. أنّ الدجاج بخس الثمن.

ب. أن المتكلّم بائع دجاج.

والقول 2: "لا تأكل الدجاج" قد يفسّر بخصائص أخرى للموضوع منها:

ت. أن الدجاج يحوي هرمونات مضرّة.

ث. أنّ المتكلّم يملك محلاً لبيع لحم الخروف قرب محلّ بيع الدجاج.

والقول 3: "الدجاج أفضل من الدبّ" قد يفسّر بخصائص أخرى للموضوع منها:

ج. الدّجاج يؤكل والدبّ لا يؤكل.

ح. الدجاج حيوان أليف والدبّ حيوان وحشيّ.

والقول 4: "الدبّ أفضل من الدّجاج" قد يفسّر بخصائص أخرى للموضوع منها:

خ. أنّ الدبّ آكل للحيوانات غير مأكول.

د. أنّ الدبّ أضخم من الدجاجة.

ولا شكّ في أنّ تفاسير الأمثلة السابقة وإن عبّرت جميعها عن تصوّر للواقع، فإنّ كلّ واحد منها ينطلق من وجهة نظر مخصوصة. وجهة نظر القيمة الماديّة في التفسيرين "أ" و"ب" ووجهة نظر القيمة الغذائية في التفسير "ت" ووجهة نظر الانتفاع الغذائي في المثال "ج" ووجهة نظر القدرة على الترويض في المثال "ح" ووجهة نظر القوّة والحجم في المثالين "خ" و"د"[1542].

(1542) يمكن أن نجد تفاسير متعدّدة لتفضيل الدبّ على الطاولة والطاولة على الدبّ والبرتقالة على الطاولة، غير أنّ غرضنا ليس تحقيق الإمكانات بل إثبات وجودها نظريا والتمثيل لبعضها إجرائيا.

على انّ اتّساع الموسوعيّة لا ينفي حدودها. وهي حدود متّصلة بالزمان إذ الموضوع ممتدّ في الزمان يكتسب عبره صفات جديدة. و"نحن لا نرى العالم بنفس الطريقة من وجهات النظر جميعها. وما ندركه من منظور مّا رهين ما نعرفه وما لا نعرفه"[1543]. ويرى إيكو أنّ "الكلمة تجذب شأن المغناطيس كلّ السمات الجديدة التي يسندها إليها حدثان المعرفة"[1544]. ومثال ذلك أنّنا إذا رمنا تأويل القول: "القطّ مُلهم" وإذا كان ذلك القول منشأ قبل مولد بودلير فإنّه لا يمكن تأويل القول بالإشارة إلى قصيدة بودلير الشهيرة، ولا يمكن اعتبار ذلك المعنى قصدا ممكنا للمتكلّم. غير أنّ هذا النفي لا يشمل تأويل وجوه الواقع في القرآن. فقد أسلفنا دور معرفة الله المطلقة في إنشاء ما وسمناه بالاتّساع الزماني للقول، ورأينا أنّه اتّساع مؤثّر في تعدّد المعاني الماصدقيّة، ويمكن أن نمثّل لدوره في تعدّد المعاني التأويليّة.

فقد نظر بعض المفسّرين المحدثين في قول الله تعالى: "وَلاتقْرَبُوا الزِّنى إنَّهُ فاحِشَةٌ وساءَ سبيلا" (الإسراء 32/17). وانطلقوا من معنى الحكم السلبيّ دالاّ ليقرّروا أنّ من أسبابه- ومن ثمّ معانيه التأويليّة- وجوها من الواقع نجد بعضها عند المفسّرين القدماء شأن:

فساد الأنساب.

فساد المواريث[1545].

ومن المعاني التأويليّة ما لا نجده إلاّ عند المفسّرين المحدثين لاعتماده على صفات للموضوع جديدة في الزمان. وهذا شأن اعتبار أنّ سبب تحريم الزنى ما قد يؤدّي إليه من أمراض جنسيّة مضرّة[1546].

خاتمة القسم الثاني

عرضنا في هذا القسم لأبرز دوالّ المعاني التأويليّة ونظرنا في بعض أسس تعدّد هذه المعاني. وقد أسلفنا في خاتمة القسم الأول أنّ المعنى الماصدقيّ يتحقّق ضمن علاقة تماثل بين قولين المفسَّر والمفسِّر، الأوّل يمثّل اللفظ والثاني يمثّل معناه في مقام ما. وقد أسلفنا أنّ هذا التماثل ليس ما قبليّا فاختلافه وفق المقام يجعله نظيرا للاستدلال طرفاه اللفظ والمعنى. والمعنى التأويليّ يتحقّق بدوره ضمن علاقة استدلال ولكنّها تقوم بين القول بلفظه ومعناه الماصدقيّ من جهة ومعناه

[1543] L'idéologie, p- 22.

[1544] Langages, n- 58, p- 84.

[1545] الجامع، ج 10، ص ص 253- 254.

[1546] القرآن محاولة لفهم عصري، ص 87. وهناك أمثلة كثيرة على هذا الضرب من التفاسير المستندة إلى الاتّساع الزماني. انظر على سبيل المثال: التفسير العلمي للقرآن الكريم، ص ص 81- 140.

التأويليّ الممكن من جهة أخرى. وهذا يفرض الاتفاق في معنى القول الماصدقيّ أي في القول المستدلّ به (inférant) في مرحلة أولى. لذلك رأينا أنّ تعدّد المعنى التأويلي قد يكون أحيانا بسبب تعدّد المعنى الماصدقيّ أي بسبب الانطلاق من قول واحد لفظا مختلف معنى. وغذا تحقّقت وحدة المعنى الماصدقيّ أمكن القول إنّه كان تعدّد المعنى الماصدقيّ تعدّدا في القيمة الماصدقيّة لعلاقة تماثل بين قولين القول المفسَّر والقول المفسِّر فإنّ تعدّد المعنى التأويليّ صنفان ليسا سوى منظورين مختلفين للظاهرة نفسها. الصنف الأول هو تعدّد في القيمة الماصدقيّة للقول المفسّر- وقد عرضنا له في الفصل الأول من الباب الثاني- والصنف الثاني هو تعدّد في القيمة الماصدقيّة لعلاقة الاستدلال بين قولين القول المفسَّر والقول المفسِّر، وقد عرضنا له في الفصل الثاني من الباب الثاني.

فأمّا الصنف الأول فهو يشمل المعاني التأويليّة باعتبارها مدلولا استدلاليا ممكنا للقول الدال. وموطن التعدّد هو القيمة الماصدقيّة لهذا القول المفسِّر الذي هو قول قد يُخبر عن القول شأن: "القول جميل" أو "القول صادق" أو "القول توكيد" وقد يخبر عن باثّ القول وعلاقة الباثّ بالمتقبّل وبعض خصائص الواقع، وأمّا الصنف الثاني فهو يخصّ صدق علاقة الاستدلال الممكنة بين الدال والمدلول أي بين القول كلّه والمعنى التأويليّ الممكن سوى معاني القول. وقد بينّا أنّ هذا المعنى ليس سوى سبب ممكن للقول.

ويجوز الحديث عن دور المقام في تحديد المعنى التأويليّ للقول فيما يخصّ الصّنف الأول. فقد تكون المعرفة بالمعنى التأويليّ سابقة للقول كأن يعرف المتقبّل قبل القول أنّ زيدا ينتمي إلى النازيّة، وإذا قال زيد "هاي هتلر" فإنّ المتقبّل قد يفسّر القول بما يعرفه من المقام ما قبليّا من انّ زيدا نازيّ. على أنّ هذا المعنى التأويليّ الذي لا يعدو أن يكون قولا- أي "زيد نازيّ"- يظلّ معنى ممكنا للقول قابلا في ذاته الحكم عليه بالصدق والكذب. وعدمُ القدرة على تحقيق المعنى التأويليّ يتأكّد في جلّ معاني القول التأويليّة التي تحيل في كثير من الأحيان على موقف الذات الواصفة من القول شأن وصفه بالجميل أو النافع، وهو موقف متغيّر وفق الذّوات.

أمّا أسّ تعدّد المعنى التأويليّ من المنظور الثاني فهو عدم القدرة على تحقيق علاقة الاستدلال التأويليّة وذلك لأنّ علاقة القول بالواقع هي علاقة شرط كاف لا شرط لازم. فالمفسّر ينطلق من القول باعتباره "حدثا (occurence) فرديّا لظاهرة جنسية باحثا عن النظام الذي يمكن أن تنتمي إليه تلك الظاهرة الجنسيّة"[1547]. وإذا ما استثنينا ما يدلّ عليه القول من مقتضى وجوده أي إذا ما استثنينا المعنى التأويليّ الانعكاسيّ للقول فإنّ سائر المعاني التأويليّة لا تكون إلاّ

[1547] Temps et récit, p- 191.

إمكانا يبحث في سبب القول ويعبّر عن تعدّد وجهات النظر إلى الموضوع الواحد وتعدّد إمكانات تعليقه بمواضيع أخرى إن آنيّا أو زمانيّا.

الخاتمة العامّة

حاولنا في هذا البحث تحديج أسس تعدّد المعنى في اللغة من منظور استقرائيّ، واعتمدنا القرآن مدوّنة أساسيّة في هذا الاستقراء. وقد حملنا هذا البحث على النظر في ضروب معاني القول اللغوي فوجدناها صنفين المعنى الماصدقيّ والمعنى التأويليّ واشرنا إلى أنّ المعاني المعجميّة والمعاني الالتزاميّة معان موجودة بالقوّة أي إنّها معان نظريّة من النظام اللغوي تغدو داخل القول معاني ماصدقيّة. وبيّنّا أنّ المعنى الماصدقيّ والمعنى التأويليّ كليهما معنى إقناعي ممكن وسبب من أسباب عمل القول. فالمعنى الماصدقيّ هو سبب وجود القول الانعكاسيّ والمعنى التأويليّ هو سبب معاني المتكلّم في علاقتها بالمضمون القضويّ للقول ورأينا أنّ أعمال المتكلّم لا تعدو أن تكون حكما إيجابيّا على موضوع ما أو حكما سلبيّا على موضوع ما أو تفضيل موضوع على موضوع آخر. واشرنا إلى خصوصيّة القول القرآنيّ باعتبار كلّ معانيه معاني إقناعيّة ممكنة، ذلك انّ كلّ معنى من معاني القول قابل نظريّا لأن يكون هو المعنى الذي يقصده الباثّ إلا بعض المعاني التأويليّة التي تحيل على زمان يلي زمان المتكلّم. وهذا الاستثناء لا

يشمل القرآن إذ كلّ معنى من معاني القرآن قابل لأن يكون هو المعنى المقصود نتيجة لما وسمناه بالاتّساع الزماني الراجع إلى معرفة باثّ القرآن المطلقة. ومن هذا المنظور يجوز أن ينتفي التمييز الجوهري بين معاني القول الماصدقيّة ومعانيه التأويليّة فيكون المعنى التأويليّ وجها من وجوه المعاني الماصدقيّة المجازيّة الممكنة يتّفق معها في كونه من ضروب نقل القول عن أصله- أي عن ما وضع له- للدّلالة على معنى ثان له بالمعنى الأوّل علاقة ويختلف عنها في عدم اشتراط تجسّم القرينة في المعنى التأويليّ مما يجعله مجازا ممكنا بالقوّة[1548]. وليس من الصّدفة أن كانت جلّ ضروب التقارب بين المعاني الماصدقيّة والتأويليّة في باب المجاز[1549]. ومن هذا المنظور يجوز أيضا أن ينتفي التمييز الذي أشار إليه إيكو بين المعنى الذي يقصده المتكلّم والمعنى الذي يدلّ عليه القول مستقلاّ عن مقاصد الباثّ[1550]. فالمعنى الذي يدلّ عليه القول هو مقصد للباثّ ممكن.

ولم يكن وقوفنا عند خصائص معنى القول اللغوي سوى منطلق للبحث في أسس تعدّد معنى ذلك القول. وهي أسس يرثها القول من طبيعة اللغة وبنيتها على انّ بعض هذه الأسس ميراث ممكن وبعضها الآخر ميراث لازم. فالميراث الممكن ينشئ تعدّدا اختياريا قابلا للتغييب من القول إذ يجوز للباثّ اختيار إنشاء قوله على صورة أخرى تمنع بعض تعدّد المعنى، وأبرز وسائل ذلك توظيف السياق والمقام لتوضيح واحد من العناصر المعنويّة الممكنة ضمن مجموعة عناصرها محدودة. وهذا شأن الالتباس والاشتراك بضربيه المعجميّ والنحويّ. والتعدّد الاختياريّ إذن قابل نظريا للمحو بتغيير بعض خصائص القول. فلا شكّ أنّ ما أسلفناه من تعدّد معنى قول الله تعالى: "...ومَا يعلَمُ تأْوِيلَه إلاّ اللهُ والرّاسِخُون في العِلْمِ يقولونَ آمَنَّا به..." (آل عمران 7/3) قابل للزوال لو صيغت الآية في شكل تركيبيّ مختلف. وقد أشار المفسّرون إلى مثل هذا التعدّد الاختياري إذ يقول ابن العربي في قول الله تعالى: "والْمُطَلَّقاتُ يتربَّصْنَ بأنْفُسهِنَّ ثلاثةَ قُرُوءٍ ولا يحِلُّ لهُنَّ أن يكتُمْنَ ما خلق اللهُ في أرْحامِهِنّ إنْ كُنّ يُؤْمنَّ باللهِ واليوم الآخرِ وبُعُولَتهُنّ أحقُّ برَدِّهنَّ في ذلك إن أَرادُوا إصلاَحًا ولهُنَّ مثْلُ الّذي علَيْهِنّ بالمعرُوفِ وللرّجال علَيْهِنَّ دَرَجة واللهُ عزيز حكيمٌ" (البقرة 228/2): "هذه الآية من أشكل آية في كتاب الله تعالى من الأحكام تردّد فيها علماء الإسلام واختلف فيها الصحابة قديما وحديثا ولو شاء ربّك لبيّن طريقها وأوضح تحقيقها"[1551] ويقول ابن العربي نفسه في تفسير قول الله

[1548] هذا ما يفسّر أنّ القسم الأول من العمل كان أكثر طولا من القسم الثاني، فإذا اعتبرنا المجاز معنى تأويليّا ممكنا كان القسمان متوازنين طولا.

[1549] انظر على سبيل المثال الصفحات 306/301/294/283/274 من البحث.

ومن ذلك مثال ضربه فتغنشتاين مفاده أنّك عندما تقول لشخص مشيرا إلى شجرة "هذه شجرة" حين لا يمكن لأحد أن يشكّ فيها فإنّ ذلك القول قد يكون من ضروب المزاح (la certitude, p- 113)، ولكنّ ما لا يذكره فتغنشتاين أنّ القول نفسه قابل للدلالة على معنى مجازيّ ماصدقيّ شأن تذكير المتكلّم المخاطب بضعف بصره وضرورة انتباهه إلى وجود الشجرة.

[1550] Les limites de l’interprétation, p- 29.

[1551] أحكام القرآن، ج 1، ص 183.

تعالى: "...فإنْ كُنَّ نساء فوقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنّ ثُلُثَا ما تَرَك..." (النساء 11/4): "وهي معضلة عظيمة فإنه تعالى لو قال: فإن كنّ اثنتين فما فوقهما لانقطع النّزاع"[1552].

وتعدّد معنى القول الاختياريّ من الدوالّ التأويليّة التي تفيد معاني كثيرة ممكنة أشار إلى بعضها التهانوي وغرايس[1553]. وقد عرض المفسّرون لبعض دلالات التعدّد الاختياري في القرآن واختلفوا فيها. فرأى ابن العربي أنّ الله تعالى: "ساق الأمر مساق الإشكال لتتبيّن درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين"[1554] وذهب التهانوي إلى أنّ "الواضع إذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه ترسيخ المفاهيم... وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين إلى فهم المراد"[1555]، ومن خلال هذه الأمثلة نتبيّن أنّ بعض المفسّرين يرون أنّ تعدّد المعنى- وإن كان اختياريّا- لا ينفي وجود معنى واحد مقصود من القول هو الذي يسعى المجتهدون إلى الوصول إليه. على أنّ بعضهم الآخر يعتبر أنّ معاني القول المتعدّدة قد تكون كلّها ممكنة. وهذا شأن القشيري إذ يفسّر معنى "الصلاة الوسطى" في قول الله تعالى: "حافظُوا على الصّلوات والصّلاةِ الوُسْطى..." (البقرة 238/2) بأنّها تشمل كل الصلوات "لتراعي الجميع اعتقادا منك لكلّ واحدة أنها هي لئلاّ يقع منك تقصير في شيء منها"[1556].

وفي مقابل تعدّد المعنى الاختياريّ نجد تعدّد المعنى الإجباريّ، وهو ما يرثه القول لزوما من البنية اللغوية أو هو ذاك الذي تفرضه طبيعة ذاتها في علاقتها بالواقع. وهو فرض يشمل القول البشريّ والقول القرآنيّ المستند إلى نظم اللغة البشريّة. وأبرز أسس تعدّد المعنى الإجباريّ عدم معرفة متقبّلي القول بالمقام الخاص والعام معرفة كاملة ولا مشتركة[1557]. فأمّا المعرفة الكاملة أونطولوجيّا فمستحيلة لأنّ الواقع لا يظهر لنا في كليّته بل فحسب من خلال أجزائه المختلفة، ونحن لا ندرك الواقع إلاّ من منظورات مختلفة[1558]. وأمّا المعرفة المشتركة فمستحيلة أيضا لعدم قدرتنا على إدراك الواقع إلاّ من خلال ذواتنا المتمايزة بالقوّة وبالفعل إذ "لا يمكن لرجلين أن تكون لهما التمثّلات الذهنيّة نفسها"[1559]. ولئن كانت المواضعات الاجتماعيّة تنشد التقليص من حدّة هذه الذاتيّة لا سيّما في مجال

[1552] السابق، ج 1، ص 336.
[1553] كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 778.
[1554] السابق، ج 1، ص 336.
[1555] كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 778.
[1556] لطائف الإشارات، ج 1، ص 199.
[1557] يحيلنا غياب المعرفة الكاملة على ما يوسم في الفلسفة بالمنظور الخارجيّ (externalisme) أي اعتبار المضامين الدلاليّة محكومة بعناصر المقام. ويحيلنا غياب المعرفة المشتركة على ما يوسم في الفلسفة بالمنظور الداخليّ (internalisme) أي اعتبار المضامين الدلاليّة محكومة بالمؤثرات الذهنيّة الفرديّة ((la philosophie anglo-saxonne, p- 552 ويبدو لنا المنظوران متكاملين لا ينفي أحدهما الآخر.
[1558] يؤكّد فتغنشتاين أنّ ما لا يمكن أن نعرفه هو العالم باعتباره كلية (totalité).
Le dicible et le connaissable, p- 42.
[1559] Ecrits logiques et philosophiques, p- 182.

تحديد المعاني الماصدقيّة فإنّها ذاتيّة تبلغ أقصاها عند تحديد المعاني الماصدقيّة لبعض الكلمات التي وسمناها بالذاتيّة وعند تحديد المعاني التأويليّة.

ومن هذا المنظور لا يكون حديثنا عن المقام الخاصّ والعامّ قطعا بوجود واقع ثابت مخصوص ننشد إدراكه إدراكا مشتركا بقدر ما هو تقرير بأنّ المقام اقتراض ممكن غرضه تحقيق الوجود البشريّ الاجتماعيّ. وهذا يؤكّد ما أسلفناه من أنّ القول لا يحيل إلاّ على القول من خلال الذات المتكلّمة. فليس الواقع من خلال اللغة أوو في علاقته باللغة سوى صورة القول في المرآة. والصورة شأنها في ذلك شأن الأصل قائمة على التقطيع والنقص أي على العجز عن تقديم الموضوع المفترض في ذاته وعلة الاكتفاء بعرضه من خلال بعض صفاته الممكنة اللانهائية. وهذه الصفات التي لا تعدو أن تكون معاني للقول ممكنة هي تجليّات تعدّد المعنى.

ومن هذا المنظور أيضا فلا معنى لطرح مفهوم تحقيق القول (vérification) في كلّ أوجهها ذلك أنّ تحقيق القول ليثبت تصديقه أو تكذيبه. وهذا التمايز الآلي ليس ثابتا بل هو أحيانا تصوّر خاطئ إذ "الخطأ الذي يمكن أن نرتكبه هو أنّنا نريد استعمال علامة ما ونتعامل معها بتصوّرنا وجود موضوع مطابق للعلامة"[1560]. ولئن كان قول فتغنشتاين هذا ينفي تصوّرا للغة يجعلها مجرّد متحف تقابل فيه الكلمات الأشياء وينشئ مفهوم الاستعمال (usage) الذي اعتمده في "مباحثه الفلسفيّة" فإنّنا نرى أنّ وجود واقع أنطولوجي يمثّل حقيقة مطلقة أمر قابل للشكّ. وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى قبول هذا الشكّ نظريّا لكن إلى التساؤل عن جدواه معرفيّا[1561]، ورأى فلاسفة آخرون هم التجريبيّون انّ الواقع الوحيد القابل للتحقيق هو الواقع الحسّي. وليس الواقع الحسّي بأكثر قابلية عندنا للانتصاب شيئا في ذاته خارج القول وخارج الفرد ذلك أنّ التجربة ذاتها تعدو أن تكون فرديّة. فوجود الشيء الكانطيّ في ذاته متصوّرا غير مُدْرك ليس لازما إذ ما الواقع الأقصى (ultime) إلاّ القول في بعده الفرديّ[1562].

ويبدو لنا التمييز بين تعدّد المعنى الاختياريّ وتعدّد المعنى الاجباريّ تمييزا قائما على الاسترسال لا سيّما في عناصر ضربيْ التعدّد الجانبيّة. فمن ضروب تعدّد المعنى ما يعسر القطع باختياريّته أو إجباريّته شأن الاتّساع المعجميّ والأقوال المائلة إلى الذاتيّة[1563]. فهل هاتان الخاصيّتان بما قد يتظافر عليهما من ضبابيّة المقولة اختيار من المتكلّم أم هل هما من ضرورات القول عند التعبير عن مقولات معنويّة متّسعة لا يُتصوّر تعدادُ عناصرها. فهل يجوز في القرآن تعداد

[1560] Ludwig Wittgenstein : le cahier bleu et le cahier brun, Paris, Gallimard, 1994, pp- 50-51.

[1561] De la certitude, p-31.

[1562] La philosophie analytique, p- 343.

[1563] عسر القطع هذا يذكّرنا بعسر القطع بإفادة دوال اللفظ أي بمدى اختياريّتها أو إجباريّتها.

جميع أشكال تجسّم الخير والشرّ الممكنة مثلا وهي من الكلمات المتواترة في قول دينيّ يقوم على الأحكام المعياريّة؟ وهل يجوز في القرآن مثلا تعداد جميع وجوه الاستطاعة للحجّ وجميع ضروب الفسوق فيه وجميع أنواع نشوز المرأة على زوجها[1564]. إنّ هذه التساؤلات تحيلنا على ما أسلفناه من عدم إمكان التصريح بكلّ شيء لفظا وهو عدم تصريح يتجاوز الاتّساع التركيبيّ إلى الاتّساع المعجميّ. وكلاهما في رأينا منطلق لتعدّد للمعنى إجباريّ في منطلقه اختياريّ في نوع القول المتجسّم فيه. فمن البديهيّ انّه لا يمكن ذكر كلّ صفات موصوف ما وأنّه لا يمكن تحديد جميع ضروب تجسّم كلمة ما وهذا هو بعد التعدّد الإجباريّ على أنّه قد يكون من المفيد الوقوف عند الصّفات المذكورة وعند ضروب التجسّم المذكورة في مقابل تلك التي لم تُذكر وهذا هو بعد التعدّد الاختياريّ الذي يحوّل تعدّد المعنى ذاته إلى دالّ تأويليّ قد يكون موضوعا مغريا لأحد الأبحاث.

ولئن كان البحث في دلالات التعدّد الاختياريّ بالوقوف عند مواطنه في القول القرآنيّ ممكنا فإنّه يعسر البحث في دلالات التعدّد الإجباريّ إلاّ إذا اعتبرناه اختياريّا في منطلقه مردّه اختيار الله تعالى أن يكون القرآن قولا لغويّا. ولكن هل اتصال الله بالبشر عبر اللغة اختيار؟ وهل كان من الممكن الاتصال بالبشر جميعهم بشكل آخر؟ وأليس الاتصال بعالم البشر مشروطا بقبول اعتماد اللغة التي لا يوجد خارجها شيء مستقلّ عنها إلا مفترضا؟

إنّ من الممكن توضيح بعض وجوه التعدّد الاجباريّ من منظور التكوين الدلاليّ فنحن نميّز بين المعنى قبل تجسّمه لغة والمعنى قبل تجسّمه لفظا من جهة والمعنى بعد ذينك التجسّمين من جهة أخرى. فأمّا المعنى قبل تجسّمه لغة أي قبل تعلّم الإنسان للغة فيشمل تمثّل كلّ منّا للواقع مستقلاّ عن تقطيعه باللغة، وهذا المعنى المفترض شبيه بما يسمه علماء النفس بالشيء (la chose)[1565]. ويعدّ المعنى الوحيد القابل للانتصاب واحدا في مقابل ثان هو الواقع المفترض القائم بالقوّة الذي ينتفي بمجرّد الكلام عنه، ونسمّي هذا المعنى بالمعنى الأصليّ. وأمّا المعنى قبل تجسّمه لفظا فقد وضّحه الأستاذ الشريف في أطروحته أفضل توضيح واسما غيّاه بالمعنى 1، والمعنى 1 هو أوّل بالنسبة إلى اللفظ.

وبذلك تتجسّم أسس تعدّد المعنى كالآتي:

- من المعنى الأصليّ إلى المعنى الأوّل:

لا يمكن أن يمثّل المعنى الأوّل المعنى الأصليّ ذلك أنّ المعنى الأصليّ فرديّ والمعنى الأوّل ينشأ انطلاقا من تدخّل المجموعة في الفرديّة الخالصة. وتُجسّم ذاتُ الأمّ التدخّل الجماعيّ الأوّل يليها تدخّلات الأب فالمواضعات

[1564] يقرّ بوتنام بوجود صنف من الكلمات تجسّمها متّسع. La philosophie anglo-saxonne, p- 540. ويؤكّد فتغنشتاين عدم وجود مقولة من الصفات المعرّفة تعريفا دقيقا والقابلة لأن تنطبق على جميع حالات تجسّم القول الممكنة. La cahier bleu et le cahier brun, p- 71.

[1565] Pour Lire Jacques Lacan, pp- 63/75.

الاجتماعية، ومن جهة أخرى فإنّ المعنى الأصليّ مسترسل استرسالا مطلقا فاللغة هي التي تقطع تواصل الطفل المطلق مع الواقع من خلال تفريقه الرمزيّ عن أمّه[1566]. أمّا المعنى الأول فإنّه يحمل بعض وجوه الاسترسال في بعض ضروب المعاني. ومن هنا يمكن القول إنّ المعنى الأوّل لا يمثّل المعنى الأصليّ تمثيلا كاملا ولكنّ المعنى الأوّل أثر على الأصليّ يمكن من خلال تأويله الوقوف على بعض خصائص المعنى الأصليّ التي لا يعود إليها البتّة صفاؤها الأصليّ[1567].

- من المعنى الأول إلى اللفظ:

لا يمكن أن يمثّل اللفظ المعنى الأول تمثيلا مطلقا لأنّ:

+ المعنى مضمون ذهنيّ (contenu mental) غير محدّد (indéterminé) واللفظ إن بمعناه الصوري أو بمعناه الماديّ قابل للتحديد.

+ المعنى متّسع (متألّف من صفات لا نهائيّة) واللفظ منقوص بالضرورة.

+ المعنى متّسع (له ضروب تجسّم مختلفة) واللفظ لا يمكنه تجسيم كل العناصر.

+ المعنى ينشأ في مقام ما واللفظ لا يحدّد كل عناصر المقام.

+ بعض المعنى مسترسل واللفظ يقطع ذلك الاسترسال.

+ المعنى له أسباب واللفظ لا يحدّد كلّ الأسباب الممكنة.

+ بعض المعنى فرديّ واللفظ قائم على تواضع جماعيّ.

وانطلاقا مما سبق نقرّ باستحالة اعتبار أحد معاني القول المتعدّدة الممكنة معنى مقصودا من الباث دون سائر المعاني الممكنة. فإن قيل المتكلّم قادر على تحديد معنى كلامه المقصود قلنا إنّ المتكلّم لا يعرف من معنى قوله سوى بعض عناصره وذلك لغياب المعنى الأصليّ منه بالقوّة أولا ولأن قواعد وسم اللفظ للمعنى تجبر المتكلّم على خيانة المعنى الأوّل"[1568] فلا تسم منه إلا بعضه. ولئن قرّر الأستاذ الشريف صائبا أن المنطلقين من اللفظ الذي يمدّهم به المتكلّم لن يكونوا سوى المخاطب المقتفي لخطى المتكلّم الراغب بفراسته حلّ لغز لا يعرف سرّه إلا صاحب الأقدام نفسه[1569]، فإنّنا نضيف استنادا إلى علم التحليل النفسي ومفهوم اللاوعي أنّ صاحب الأقدام نفسه لا يعرف حلّ اللغز حلاّ نهائيّا.

فإذا نظرنا في القول القرآني أمكن أن نفترض أنّ معنى القرآن الأصليّ الذي تجسّم دون تقطيع المعنى واللفظ ودون تعجيم التاريخ، هو ذاك الوارد في أمّ الكتاب: "وإنّه في أُمِّ الكتابِ لَدَينا لعَلِيّ حكيم" (الزخرف 4/43) أي في اللوح المحفوظ: "بلْ هُو قرآنٌ مَجيدٌ- في لَوْحٍ محفوظ" (البروج 85/ 21-22)[1570].

[1566] La Temps su désir, pp- 149/150.

[1567] البحث عن بعض آثار المعنى الأصليّ في المعنى الأوّل من أهداف التحليل النفسي.

[1568] مفهوم الشرط، ص 23.

[1569] مفهوم الشرط، ص 18.

[1570] يرى الزمخشري ان أمّ الكتاب... هو اللوح المحفوظ.. سمّي بأمّ الكتاب لأنه الأصل الذي اثبتت فيه الكتب. الكشاف، ج 3، ص 411.
وقد عرض السيوطي أقوالا في المنزّل على النبي أهو اللفظ والمعنى أم المعنى وحده (الإتقان، ج 1، ص 43). وهي أقوال لا يمكن القطع بأحدها لاختلاف المقام الخاص المنقول من جهة وللجهل بالمقام العام الماورائي من جهة أخرى.

والقرآن في تكوّنه الدّلاليّ بنزوله على الرسول قد يكون "نزل بالمعاني خاصّة، وأنّه صلّى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب"[1571]. وقد يكون القرآن المُنزّل هو "اللفظ والمعنى وأنّ جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به"[1572]. فوفق القول الأوّل يكون القول القرآني مرّ من المعنى الأصليّ إلى المعنى الأوّل عند الرسول ومرّ من ذاك المعنى الأول على اللفظ، ووفق القول الثاني يكون القول القرآني مرّ مباشرة من المعنى الأصلي إلى اللفظ. ولا يمكن وفق القولين تجنّب عوائق تجسيم اللفظ للمعنى أصليّا كان أو اوّل، وتنضاف في الحال الأولى عوائق تجسيم المعنى الأول للمعنى الأصليّ. وليس من الضروريّ أن يكون الخطاب الذي يسمعه الرسول "كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية... هو كلام الله من حيث مصدره وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها"[1573]. فيمكن أن يكون الخطاب الذي يسمعه الرسول هو كلام الله من حيث مصدره ومن يحث صياغته في لغة مخصوصة إذ تلك الصياغة وغن يقم بها الله لا تنفي عوائق تجسيم اللفظ للمعنى الأول فالعجز عجز اللفظ لا عجز الله.

ويتميّز القرآن عن سائر الأقوال بغياب باثّه غيابا ماديّا مطلقا. وقد اضطلع الرسول- باعتباره المتّصل البشريّ الوحيد بالباثّ- بتحديد بعض المعاني التي قصدها الله، فكانت معاني قليلة يقبل بعضها تعدّد المعنى. وبغياب الرسول غاب كلّ اتصال بباثّ القول أي بالله. ومثّل هذا عند بعض المفسّرين أحد وجوه عسر التفسير إذ "أظهرها أنه كلام متكلّم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار فإنّ الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلّم بأن يسمع منه أو يسمع ممّن سمع منه أمّا القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلاّ بأن يسمع من الرسول عليه السلام وذلك متعذّر إلا في آيات قلائل"[1574]. وقد أسلفنا أنّ تحديد المتكلّم لمعاني كلامه لا يمكّن من تحديد المعنى المقصود فضلا عن أن يغيب ذلك التحديد. لذلك نقرّر أنّ جميع تفاسير القرآن ليست سوى معان ثوان ممكنة لا يعقل أن يدّعي أحدها موافقته للمعنى الأوّل. ولذلك لا يجوز أن نجد بعد "قال الله تعالى" إلا تكرارا للفظ القرآن. فالقرآن مهما يكن معجزا لا يمكنه أن يخرج عن هويّته الجوهريّة التي تجعله قولا أي حاملا معاني ليست سوى آثار على المعنى الأصليّ الإلهي الذي يظلّ منشودا مستحيلا ممتنعا لا يمكن أن ينقال[1575]. وهذا المعنى الأصليّ يندرج في نظرنا ضمن مدار

(1571) الاتقان، ج 1، ص 43.

(1572) السابق، الصفحة نفسها.

(1573) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص 36.

(1574) البرهان، ج 1، ص 16.

(1575) أكّد فتغنشتاين العجز عن الحديث عن ما لا يعبّر عنه (ineffable) وعن الروحاني (mystique) قائلا: "ما لا يمكن الحديث عنه يجب الصمت عنه" Tractatus, p- 107 ويبدو لنا أنّ ما لا يمكن أن ينقال هو كلّ المعاني الأصليّة والأولى فإن قيلت أصبحت معاني ثواني هي أثر على الأولى لا تمثيل لها.

الواقعيّ (le réel) في علم النفس التحليليّ اللاكاني (Lacanien). فالواقعيّ هو المحال الذي لا تبلغه الحواسّ وهو الغائب دائما عن التّمثيل الذي يحاول الإحاطة به[1576]. فلا يمكن أن يتطابق الواقعيّ مع الرمزيّ (la symbolique) ممثّلا في الكلام. وليست محاولة بعض المفسّرين قديما وحديثا البحث عن معنى القول الواحد الذي يقصده الله سوى سعي إلى نفي الشّرخ القائم بالضرورة بين الواقعيّ والرمزيّ وذلك بتصوّر مستحيل لقول يعبّر عن الواقع تعبيرا مطلقا وبتصوّر مستحيل لمعنى واحد مطلق ينشئه متكلّم ويمتلكه متقبّل.

ولا يدّعي موقفنا هذا الإطلاق فهو أيضا قابل للنّقض وهو أيضا معنى تأويليّ ممكن لمعاني القرآن قد ينفتح على معان تأويليّة أخرى وقد يتعارض مع سواها. فليس وجود معنى القرآن الأصليّ سوى افتراض وليس فهمنا للوح المحفوظ وأمّ الكتاب سوى إمكان. ولا يخرج كلّ ما ورد في هذا البحث عن كونه مجرّد قول قدره تعدّد المعنى لأنّه قول. وقد حاولنا فحسب أن نبيّن أن اللفظ عاجز عن تمثيل المعنى الأوّل قبله فضلا عن تمثيل المعنى الأصليّ. وحاولنا أن نشير إلى أنّ الكلام لا يقدّم لنا شيئا سوى صورته متجسّمة في واقع مفترض مشترك يعوّض الواقع الفرديّ الأوّل ويمحو إدراكنا البكر له ويطمس المعنى الأصليّ فلا يبقى منه إلا آثاره متجسّمة بدورها في الكلام. وغذا كان القول لا يحيل إلاّ على نفسه محدّدا عبر واقع مقطّع مجزّإ نراه من أي منظور شئنا ونسقط عليه بعض آثار معانينا الفردية الأول، فإنّ كل واحد منا يقتل بالقول بعضا من ذاته الفردية- وقد بناها تعامله من قول ذات أخرى- ويحيي في الآن نفسه وهم الاتّصال بالمجموعة.

قائمة المصادر والمراجع المذكورة في البحث

أ- العربيّة:

*** القرآن الكريم برواية حفص بن سليمان بن المغيرة الأسديّ الكوفيّ عن عاصم بن أبي النجود الكوفيّ.

(1576) الواقعيّ ليس مرادفا للواقع وغن كان الواقع مؤسسا من خلال علاقته بالواقعيّ.
لمزيد التوضيح انظر: Le Temps du désir, p- 173.

الألف:

- ابن الأثير (ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، بيروت، المكتبة العصرية، 1990.
- ابن جنّي (أبو الفتح عثمان): الخصائص، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- ابن حزم (أبو محمد علي): الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الجيل، 1987.
- ابن الخشّاب (عبد الله): المرتجل في شرح الجمل، دمشق، دار الحكمة، 1972.
- ابن رشيق (أبو علي الحسن): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، بيروت، دار الجيل، 1981.
- ابن السرّاج (أبو بكر): كتاب الأصول في النحو، بغداد، مطبعة النعمان، 1973.
- ابن سنان الخفاجي: سرّ الفصاحة، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1982.
- ابن سيدة (أبو الحسن): المحكم والمحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن عاشور (محمد الطاهر): تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن عبد السلام (عز الدين): مجاز القرآن، طرابلس، منشورات كلية الدعوى الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، 1992.
- ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله): أحكام القرآن، مطبعة البابي، 1968.
- ابن عربي (محي الدين): تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- ابن عصفور: الممتع في التصريف، بيروت، 1979.
- ابن قتيبة (عبد الله): تأويل مشكل القرآن، القاهرة، دار التراث، 1973- تفسير غريب القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.
- ابن كثير (إسماعيل): تفسير القرآن، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (د-ت).
- ابن المثنّى (أبو عبيدة معمر): مجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1988.

- ابن منظور (محمد بن عليّ): لسان العرب، بيروت، دار لسان العرب، (د-ت).
- ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، بيروت، دار الفكر، 1985.
- ابن يعيش (موفق الدين): شرح المفصّل، بيروت، عالم الكتب، (د-ت).
- أبو حيان الأندلسي: ارتشاف الضّرب من لسان العرب، القاهرة، 1984. تفسير النهار المادّ من البحر إلى المحيط، بيروت، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.
- أبو زيد (نصر حامد): الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، بيروت، دار التنوير، 1983.
- أركون (محمد): الإسلام والتاريخ والحداثة (تعريب: هاشم صالح) ضمن: مجلة الوحدة السنة الخامسة، العدد 52، كانون الثاني (يناير)، 1989.
- الاستراباذي (رضي الدين): شرح الكافية في النحو، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1985.
- الأنباري (أبو البركات): الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، (د-ت).

الباء:

- الباقلاني (أبو بكر): كتاب التمهيد، بيروت، المكتبة الشرقية، 1957.
- بدوي (عبد الرحمان): مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1983. –من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، سينا للنشر، 1993.

التاء:

- التهانوي (محمد علي بن علي): كشّاف اصطلاحات الفنون، بيروت، دار صادر، (د-ت).

الجيم:

- الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين، تونس، دار سحنون، 1990 – كتاب الحيوان، بيروت، دار الجيل، 1988.
- الجرجاني (الشريف): التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.

- الجرجاني (عبد القاهر): أسرار البلاغة، بيروت، دار المسيرة، 1983.
دلائل الإعجاز، دمشق، مكتبة سعد الدين، 1987.
المقتصد في شرح الإيضاح، بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1982.
- الجسر (نديم): قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، لبنان، طرابلس، (د-ت).
- الجطلاوي (الهادي): قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز، تونس، كلية الآداب سوسة، دار محمد علي الحامي، 1998.
- جعيّط (هشام): في السيرة النبويّة.
1- الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، 1999.

الحاء:
- الحداد (الطاهر): امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، الدار التونسية للنشر، 1989.
- حسّان (تمام): الأصول- دراسة ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي: النحو، فقه، اللغة، البلاغة، القاهرة، الهيئة المصريّة للكتاب، 1982.
- الحسيني (صادق): الموجز في المنطق، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1981.

الخاء:
- الخطّابي (أبو سليمان): بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، القاهرة، دار المعارف، (د-ت).

الذال:
- الذهبي (محمد حسين): التفسير والمفسّرون، القاهرة، مكتبة وهبة، 1989.

الراء:
- الرازي (فخر الدين): مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر، 1985.
- الرضيّ (الشريف): تلخيص البيان في مجازات القرآن، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1955.

الزاي:

- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الجيل، 1988.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر): الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار المعرفة، (د-ت).

السين:

- السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر): مفتاح العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.
- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان): الكتاب، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بيروت، دار الجيل، (د-ت).

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، بيروت، دار البحوث العلمية، 1975.

- السيوطي (جلال الدين والمحلى (جلال الدين): تفسير الجلالين، القاهرة، دار التراث، (د-ت).

الشين:

- الشاشي (أبو علي): أصول الشابي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1982.
- الشاوش (محمد): أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس "نحو النصّ"، تونس، جامعة منوبة/ المؤسسة العربية للتوزيع، 2001.
- الشرفي (عبد المجيد): الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001.
- الشريف (محمد صلاح الدين): مفهوم الشرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النحوية والدلاليّة، أطروحة دكتورا دولة، تونس 1993.
- شلبي (هند): التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، تونس، 1985.

الصاد:

- صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994.

- صمّود (حمادي): التفكير البلاغيّ عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، تونس، منشورات الجامعة التونسية، 1981.
- صولة (عبد الله): الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001.

الطاء:

- الطالبي (محمد): أمّة الوسط- الإسلام وتحدّيات المعاصرة، تونس، سيراس، 1996.
- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن): مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، 1986.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- الطرابلسي (الهادي): خصائص الأسلوب في الشوقيات، تونس، منشورات الجامعة التونسية، 1981.

العين:

- عاشور (المنصف): ظاهرة الاسم في التفكير النحوي- بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان، تونس، منشورات كلية الآداب منوبة، 1999.
- عبد الرحمان (طه): التكوثر العقلي، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، 1989.
- علي (جواد): المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت/بغداد، دار العلم للملايين، مكتبة النهضة، 1970.

الغين:

- الغزالي (أبو حامد): إلجام العوام عن علم الكلام، لبنان، (د-ت).

المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الفكر، (د-ت).

مشكاة الأنوار، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.

الفاء:

- الفرّاء (أبو زكريا): معاني القرآن، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1989.

- فضل الله (مهدي): مدخل إلى علم المنطق التقليدين بيروت، دار الطليعة، 1990.
- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، بيروت، دار الجيل، (د-ت).

القاف:

- القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د-ت).
- القرطبي (أبو عبد الله): الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، (د-ت).
- القزويني (نجم الدين): الشمسيّة في القواعد المنطقيّة، تقديم، تحليل، تعليق، تحقيق مهدي فضل الله، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998.
- القشيري (عبد الكريم): الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، بيروت، دار أسامة، 1987.

لطائف الإشارات، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، (د-ت).
- قطب (سيد): التصوير الفنّي في القرآن، القاهرة، دار المعارف، (د-ت).

في ظلال القرآن، بيروت/ القاهرة، دار الشروق، 1988.

الكاف:

- الكشو (صالح): مظاهر التعريف في العربية، صفاقس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 1997.

الميم:

- المبخوت (شكري): "المعنى المحال في الشعر" ضمن صناعة المعنى وتأويل النصّ"، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992.
- المبرّد (أبو العباس): المقتضب، بيروت، عالم الكتب، (د-ت).
- محمود (مصطفى): حوار مع صديقي الملحد، بيروت، دار العودة، 1986.

القرآن: محاولة لفهم عصري، بيروت، 1973.
- المسدّي (عبد السلام): الأسلوبية والأسلوب، تونس، الدار العربية للكتاب، 1982.
- المطعني (عبد الكريم): المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، القاهرة، مطبعة حسان، 1985.

- ميلاد (خالد): الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، أطروحة دكتورا دولة، تونس، 1999.

النون:

- النعيم (عبد الله أحمد): نحو تطوير التشريع الإسلامي، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة، سينا للنشر، 1994.

ب- الأعجميّة:

A

- Andler (Daniel) : (Sous la direction de) : Introduction aux sciences cognitives, (collectif), Paris, Gallimard, 1992.
- Aron (Raymond) : Leçons sur l'histoire, Paris, Fallois, 1989.
- Austin (J-L) : Quand dire, c'est faire, Paris, Seuil, 1971.

B

- Baylon (Christian)/ Mignot (Xavier) : Sémantique du langage, Paris, Nathan, 1995.
- Benslama (Fethi) : La nuit brisée, Muhammad et l'énonciation islamique, Editions Ramsay, Paris, 1988.
- Benveniste (Emile) : Problème de linguistique générale, Paris, Gallimard, t : 1966- 2 : 1974.
- Blanché (Robert) : Introduction à la logique contemporaine, Paris, Colin, 1968.
- Bouchon Meunier (Bernadette) : La logique floue, Paris, Puf, Coll : Que sais-je ? 1993.
- Boudon (Raymond) : L'idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986.

C

- Chabbi (Jacqueline) : Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet, Ed-Noesis, Paris, 1997.

D

- Dubois (Danièle) : (Sous la direction de) : Sémantique et Cognition (Catégories, Prototypes, Typicalité) (collectif), Paris, CNRS Editions, 1991.
- Ducrot (Oswald) : Dire et ne pas dire, Paris, Hermann, 1972.
  Le Dire et Dit, Paris, Ed Minuit, 1984.

E

- Eco (Umberto) :
  - Lector in Fabula, Paris, Grasset, 1985.
  - Les limites de l'interprétation, Paris, Grasset, 1992.
  - Sémiotique et Philosophie du langage, Paris, Puf, 1988.
  - Le signe, Bruxelles, Ed Labor, 1988.
  - Pierce et la sémantique contemporaine, in langages : La sémiotique de C-S-Pierce, n-58, Juin 1980.
- Eluerd (Raland) : La pragmatique linguistique, Paris, Nathan, 1985.

F

- Frege (Gottlob) : Ecrits logiques et philosophiques, Paris, Seuil, 1971.

G

- Galmiche (M) : Hyponymie et généricité in : Langages : L'hyponymie et l'hyperonymie, n- 98, Juin 1990.

- Gasmi (Laroussi) : Enonciation et stratégies discursives dans la Coran, Sourate xx : Tha. (in) Analyses/ Théories 1982, n°2/3.
- Gochet (Paul) : Quine en perspective, Paris, Flammarion, 1978.
- Goody (Jack) : La raison graphique, La domestication de la pensée sauvage, Paris, Ed-Minuit, 1979.
- Greimas (A-J) : Du sens II, Essais sémiotiques, Paris, Seuil, 1983.
- Grice (H-Paul) : Logique et conversation, in : Communication, n 30, 1979.

H

- Hacker (P-M-S) : Wittgenstein, Paris, Seuil, 2000.
- Halliday (M) et Hasan (R) : Cohesion in Englsh, London, Longman, 1976.
- Hegel : Introduction à l'esthétique du beau, Paris, Flammarion, 1979.

J

- Julien (Philippe) : Pour Lire Jacques Lacan, Coll Points, Paris, 1990.

K

- Kerbart-Orecchioni (Catherine) : La connotation, Presse universitaires de Lyon, 1977.

L'énonciation : de la subjectivité dans le langage, Paris, Colin, 1980.

Les interactions verbales, Paris, Colin , 1992.

L'implicite, Paris, Colin, 1986.

- Kleiber (Georges) : La sémantique du prototype, Paris, Puf, 1990.

Polysémie et référence : La polysémie, un phénomène pragmatique ? in : Cahiers de lexicologie, 1984, n-44, (et Irène Tamba) : L'hyponymie revisitée : Inclusion.

Langage : L'hyponymie et l'hperonymie, n-98, Juin 1990.

- Kripke (Saul) : La logique des noms propres, Paris, Ed Minuit, 1982.

L

- Lacan (Jacques) : Ecrits 1, Paris, Seuil, 1966.
- Lakoff (Georges) : Linguistique et logique naturelle, Paris, Klincksieck, 1976.

M

- Martin (Robert) : Pour une logique du sens, paris, Puf, 198.
- Martins-Baltar (Michel) : Analyse motivationnelle du discours, Paris, Ed Didier, 1994.
- Mernissi (Fatima) : Le harem politique- Le prophète et les femmes, Paris, Albin Michel, 1987.
- Meyer (Michel) : (Sous la direction de) : La philosophie anglo-saxonne (collectif), Paris, Puf, 1994.

(Edité par) : De la métaphysique à ma rhétorique, (Collectif) Belgique, université de Bruxelles, 1986.

- Miller (Gérard) : Lacan, Paris, Bordas, 1987.

O

- Ouelbani (Mélika) : Wittgenstein et Kant. Le dicible et le connaissable, Tunisie, Cérés, 1996.

Q

- Quine (W-O) : La poursuite de la vérité, Paris, Seuil, 1993.

Le mot et la chose, Paris, Flammarion, 1977.

Méthode de logique, Paris, Colin, 1972.

Relativité de l'ontologie et Autres essais, Paris, Montaigne, 1977.

P

- Pariente (Jean Claude) : Le langage et l'individuel, Paris, Colin, 1973.
- Piattelli-palmarini (Massimo) : (Organisé et recueilli par) : Théories du langage Théories de l'apprentissage : Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky, Paris, Seuil, 1979.
- Pierre (Charles-S) : Ecrits sur le signe, Paris, Seuil, 197.

R

- Reboul (Anne) et Moeschler (Jacques) : La pragmatique aujourg'hui, Paris, Seuil, 1998.
- Rey (Alain) : Théories du signe et du sens, Paris, Klincksieck, 1976.
- Richard (Gean-François) et Verstiggel (Jean-Claude) : La représentation de l'action dans le processus de compréhension in Langages : Cognition et langage, n-100, Décembre, 1990.
- Ricoeur (Paul) : La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.
  Temps et récit, Paris, Seuil, 1983, T 1.
- Rossi (Jean Gérard) : La philosophie analytique, Paris, Puf, 1993, Coll : Que sais-je ?

S

- Savan (David) : La séméiotique de C-S-Pierce, in Langages : La sémiotique de C-S-Pierce n-58, Juin 1980.

- Searle (John R) : Sens et expression, études de théorie des actes de langage, Paris, Ed- Minuit 1982.
- Sperber (Dan) et Wilson (Deirde) : La Pertinence, Paris, Ed- Minuit 1989.
- Strawson (P-F) : Les individus, Paris, Seuil, 1973.

V

- Vasse (Denis) : Inceste et jalousie, Paris, Seuil, 1995.

Le Temps du désir, Essai sur le corps et la parole, Seuil, Paris, 1997.

W

- Wittgenstein (Ludwing) : De la certitude, Paris, Gallimard, 1995.

Le cahier bleu et le cahier brun, Paris, Gallimard, 1994.

Leçons et conversations, Paris, Folio, 1992.

Tractatus logiquo-philosophicus (suivi de Investigations philosophiques), Paris, Gallimard, 1995.

فهرس الآيات القرآنية

فهرس آيات القسم الأوّل:

1- الآيات المحتوية على تعدّد ماصدقي والمذكورة لفظا في نصّ البحث

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة	موطن التعدّد(المسطّر)	أسّ التعدد الماصدقي
الفاتحة	1	7	153	صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين	اختلاف في حضور معنى القول في السياق

البقرة	2	28	176	كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم؟	اختلاف في معنى الاستفهام بين التقرير والإنكار والتوبيخ والتعجّب
البقرة	2	30	128	وإذا قبال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة (محلّ للمفعول له ممكن الاتصال بفعل: قال)	تعدّد ممكن للمفعول له الذي يمكن أن يتّصل به الفعل، وذلك بسبب الاتّساع التركيبيّ.
البقرة	2	30	177	أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء؟	اختلاف بين معنى الاستخبار الشائع ومعنيي التعجّب والإنكار وذلك لغياب العناصر المقاميّة التي تقطع بأحد المعاني
البقرة	2	35	100	"...ولا تقربا هذه الشجرة..."	اختلاف في العنصر المنتمي إلى المقولة لاتّساع الكلمة المعجميّ
البقرة	2	38	41	قلنا اهبطوا منها جميعا	التباس معنى الضمير لأنّ عدد المخاطبين "اللغويّ" أكثر من عدد المخاطبين الممكنين في المقام
البقرة	2	38	126	فلا خوف عليهم ولا	تعدّد ممكن

للمفعول فيه الغائب نتيجة للاتساع التركيبيّ	هم يحزنون (محلّ للمفعول فيه ممكن الاتصال بالمشتقّ: خوف وبالفعل: يحزنون)				
اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع أو على المجاز لغياب المعرفة بالمقام العامّ	فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين	250	65	2	البقرة
الاشتراك المعجمي المختلف فيه	ومنهم أميّون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلاّ يظنّون	140	78	2	البقرة
التباس بين دلالة القول على الخبر وعلى الإنشاء بمعنى الاستفهام، وذلك لغياب التنغيم	"وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون	165	88	2	البقرة
وجود أكثر من نواة ممكنة في السياق	موضع النواة المحذوفة في قوله تعالى "كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل (حذف) ملة إبراهيم حنيفا"	81	135	2	البقرة
التباس في معاني التعلّق بين الاستثناء المتّصل والاستثناء المنقطع	...فوَلّوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجّة إلا الذين ظلموا منهم	197	150	2	البقرة

البقرة	2	151	42	كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكّيكم ويعلّمكم الكتاب والحكمة ويعلّمكم الكتاب ما لم تكونوا تعلمون	التباس لإمكان دلالة الضمائر على أكثر من مخاطب في المقام
البقرة	2	159	103	إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعدُ ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاّعنون	إمكان دلالة القول على العام أو الخاصّ
البقرة	2	159	121	إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بينّاه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون	إمكان تعدّد الموصوف نتيجة للاتّساع التركيبي
البقرة	2	161	126	إن الذين كفروا وماتوا وهم كفّار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين (محلّ للمفعول فيه ممكن الاتصال بالمشتق: لعنة)	تعدّد ممكن للمفعول فيه نتيجة للاتساع التركيبيّ
البقرة	2	164	117	...والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس	تعدّد وجوه تجسّم النفع لذاتيّة الكلمة وتجريدها مما أدّى إلى اتساعها

الزماني					
اشتراك بين دلالة ما على الاستفهام وعلى التعجّب	فما أصبرهم على النار	139	175	2	البقرة
إمكان دلالة القول على العام والخاصّ	... ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب النبيّين	103	177	2	البقرة
اختلاف في حضور معنى القول في السياق	...وأقام الصلاة وآتى الزكاة...	153	177	2	البقرة
التباس لوجود أكثر من مفسّر ممكن لاسم الإشارة في السياق.	اسم الإشارة في قول الله تعالى: "يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى والحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفِيَ له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربّكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم	49	178	2	البقرة
اختلاف في متضمّنات كلمة "شيء" لاتّساع الكلمة المعجمي	فمن عُفِي له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان	110	178	2	البقرة
الاشتراك	"فمن عُفِي له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف وأداء	135	178	2	البقرة

				إليه بإحسان	
البقرة	2	189	252	...وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها... واتوا البيوت من أبوابها..."	اختلاف في ورود القول بمعناه الوضعي أو بمعنى المجاز الممكن لتلاؤم التفسير المجازي مع سياق القول
البقرة	2	197	108	"...فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ..."	اختلاف في تجسّم الكلمة متّصل بالاتساع المعجميّ
البقرة	2	201	107	"ومنهم من يقول ربّنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار"	اختلاف في تجسّم الكلمة متّصل بالاتّساع المعجميّ
البقرة	2	205/204	112	"ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام- وإذا تولّى سعى في الأرض ليُفسد فيها ويُهلك الحرث والنّسل والله لا يحبّ الفساد"	الاتساع المعجمي بقابلية الكلمة للدلالة على النوع والمفرد
البقرة	2	221	205	"ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم..."	ضبابيّة المقولة منطلقها انتماء الكلمة إلى الذاتيّ
البقرة	2	222	104	ويسألونك عن	اختلاف في تجسّم

				المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتى يطهرن	الفعل متّصل بالاتساع المعجمي
البقرة	2	228	68	...ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ	وجود أكثر من معنى في ممكن في مقام الحسّ المشترك
البقرة	2	228	114	...ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة...	تعدّد لاتساع الكلمة المعجميّ ودور السياق والمقام في تضييق معناها
البقرة	2	228	133	والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء...	الاشتراك
البقرة	2	228	162	والمطلّقات يتبرّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء...	التباس بين الخبر والإنشاء
البقرة	2	236	181	لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسّوهن أو تفرضوا لهنّ فريضة ومتّعوهنّ على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين	اشتراك دلالة لفظ الأمر على الوجوب أو على النّدب للاختلاف في معنى السياق.
البقرة	2	245	279	من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة	التباس لحضور أكثر من معنى مجازيّ ممكن في السياق

البقرة	2	255	282	...وسع كرسيّه السماوات والأرض...	تعدّد معنى الكلمة المجازيّ لغياب المعرفة بالمقام العام الماورائيّ
البقرة	2	258	69	ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربّه أن آتاه الله الملك...	دلالة المقام التاريخيّ على أكثر من مفرد ممكن
البقرة	2	259	70	أو كالّذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنّى يحيي هذه الله بعد موتها...	دلالة المقام التاريخيّ على أكثر من مفرد ممكن.
البقرة	2	266	285	أيودّ أحدكم أن تكون له جنّة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذريّة ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت	تعدّد معنى الصورة المجازيّ لقيامها على مجموعة مجازات عرفيّة عامة ضروب تجسّمها مختلفة
البقرة	2	271	137	إن تبدوا الصداقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم	اشتراك تصريفي
البقرة	2	272	249	ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء	اختلاف في ورود القول على المجاز أو على الحقيقة لغياب المعرفة بالمقام العام
البقرة	2	273	123	...لا يسألون الناس	اختلاف في

				إلحافا (محذوف مقصود)	اعتبار الحذف مقصودا أو نسيا
البقرة	2	275	125	...فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (محلّ للمفعول به ممكن الاتصال بفعل: انتهى)	تعدّد ممكن للمفعول به الذي يتّصل به الفعل. وذلك بسبب الاتساع التركيبي
البقرة	2	275	193	...ذلك بأنهم قالوا إنّما البيع مثل الرّبا وأحلّ الله البيع وحرّم الربا	التباس الواو بين الاستئناف والعطف
البقرة	2	275	283	كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ	تعدّد معنى القول المجازي لغياب المعرفة بالمقام العام الماورائي وللاتساع الزماني.
البقرة	2	276	126	يمحق الله الربا ويربّي الصدقات... (تعدّد ممكن للمفعول فيه الممكن الاتصال بالفعلين: "يمحق" و"يربي"	تعدّد ممكن للمفعول فيه نتيجة للاتساع التركيبي
البقرة	2	282	92	...ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة...	ضبابيّة المقولة منطلقها انتماء الكلمة إلى "المسترسل"
البقرة	2	282	136	...واشهدوا إذا	اشتراك تصريفيّ

				تبايعهم ولا يضار كاتب ولا شهيد...	
البقرة	2	282	181	...إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه...	اشتراك دلالة لفظ الأمر على الوجوب وعلى النّدب للاختلاف في معنى السياق
البقرة	2	282	183	...ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله...	اشتراك دلالة لفظ النهي على الوجوب وعلى الندب للاختلاف في تأويل السياق
البقرة	2	282	183	...ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا...	اشتراك دلالة لفظ النهي على الوجوب وعلى النّدب للاختلاف في تأويل المقام
البقرة	2	282	195	...وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علّمه الله فليكتب...	ورود الجار والمجرور في موضع تقاطع بين موطنين للتعلّق ممكنين
البقرة	2	285	190	آمن الرسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله	التباس الواو بين الاستئناف والعطف
آل عمران	3	7	97	هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محْكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات...	ضبابيّة المقولة منطلقها انتماء الكلمة إلى المجرّد الذاتي

آل عمران	3	7	190	...وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا	التباس الواو بين الاستئناف والعطف
آل عمران	3	13	45	قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين...	التباس عائد ضمير الغائب لإمكان دلالة الضمير على أكثر من معنى ممكن في السياق.
آل عمران	3	14	82	"زين للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين..."	اختلاف في الفاعل المحذوف لحضور أكثر من فاعل ممكن في السياق.
آل عمران	3	19	68	"...وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإنّ الله سريع الحساب"	حضور أكثر من معنى ممكن للقول في السياق.
آل عمران	3	27	241	"...وتخرج الحيّ من الميّت وتخرج الميّت من الحيّ...	اختلاف في اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيّا لغياب المعرفة المشتركة بالمقام الخاصّ
آل عمران	3	97	94	...ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا...	ضبابيّة المقولة منطلقها تجريد الكلمة
آل عمران	3	138	50	"هذا بيان للناس وهدى وموعظة	التباس لإمكان وجود أكثر من

				للمتّقين"	مفسّر في السياق
آل عمران	3	167	258	"...قالوا لو نعلمقتالا لاتّبعناكم..."	اختلاف في تحديد موطن المجاز لعدم قطع المقام والسياق به ولتلاؤم الموطنين معهما
آل عمران	3	169	250	ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربّهم يرزقون	اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع أو على المجاز لغياب المعرفة بالمقام العامّ.
النساء	4	1	126	"يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها" (محلّ لمفعولممكن الاتصال بفعل: خلق)	تعدّد ممكن للمفعول الدالّ على مصدر الشيء، وذلك بسبب الاتّساع التركيبيّ
النساء	4	3	136	"فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا"	اختلاف في المعاني المشتركة المتلائمة مع السياق والمقام.
النساء	4	4	44	"وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا"	التباس لإمكان دلالته على أكثر من مخاطب في المقام والسياق.
النساء	4	5	96	ولا تؤتوا السّفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما...	ضبابيّة المقولة لانتماء الكلمة إلى الأخلاقيّ الذاتيّ

النساء	4	8	43	وإذا القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا	التباس معنى الضمير لإمكان دلالته على اكثر من مفسّر في المقام
النساء	4	11	137	...فإن كان له إخوة فلأنّه السدس من بعد وصيّة يوصي بها أو دين...	اشتراك تصريفي
النساء	4	12	142	...وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس...	اشتراك مختلف فيه
النساء	4	16	107	"واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما"	الاختلاف في تجسّم الأذى لاتّساع الكلمة المعجميّ
النساء	4	19	43	"...ولا تعضلوهنّ لتذهبوا ببعض ما آتيتموهنّ..."	التباس معنى الضمير لإمكان دلالته على أكثر من مفسّر في المقام
النساء	4	19	108	"...ولا تعضلوهنّ لتذهبوا ببعض ما آتيتموهنّ إلا أن يأتين بفاحشة مبيّنة..."	الاختلاف في تجسّم الفاحشة لاتّساع الكلمة المعجمي
النساء	4	20	142	"وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج	الاشتراك المعجمي

				وآتيتم إحداهنّ قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا..."	المختلف فيه
النساء	4	23	126	"حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم...وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم... (محلّ للمفعول فيه ممكن الاتصال بفعل أرضعن)	تعدّد ممكن للمفعول فيه نتيجة للاتساع التركيبي
النساء	4	23	127	"حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم...وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم... (محلّ لحال النسبة ممكن الاتصال بفعل أرضعن)	تعدّد ممكن لحال النسبة نتيجة للاتساع التركيبي
النساء	4	23	130	حرّمت عليكم أمّهاتكم... وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف... (محلّ لحال المفرد ممكن الاتصال بكلمة الأختين)	تعدّد ممكن لحال المفرد نتيجة للاتساع التركيبي
النساء	4	24	136	"حرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم... والمحصّنات من النساء...	اختلاف في المعاني المشتركة المتلائمة مع السياق والمقام
النساء	4	30-29	49	اسم الإشارة "ذلك" في قول الله تعالى: "يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن	التباس معنى اسم الإشارة لإمكان وجود أكثر من مفسّر في السياق.

				تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما- ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا	
النساء	4	34	108	...واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا...	الاختلاف في تجسّم النشوز لاتساع الكلمة المعجمي
النساء	4	35	43	ضمير المخاطب في قول الله تعالى وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها	التباس معنى الضمير لإمكان دلالته على اكثر من مخاطب في المقام
النساء	4	35	46	وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفّق الله بينهما عن الله كان عليما خبيرا	التباس لإمكان إحالة الضمير على أكثر من مفسّر في السياق
النساء	4	43	85	يا أيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا	ضبابيّة المقولة

				إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إنّ الله كان عفوّا غفورا	
النساء	4	43	129	يا أيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى... (محلّ ممكن للتمييز ممكن الاتصال بالصفة سكارى)	تعدّد ممكن لتمييز النسبة بسبب الاتّساع التركيبي
النساء	4	43	246	يا ايّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا	اختلاف في اعتبار المعنى وضعيا أو مجازيا لغياب المعرفة المشتركة بكل من السياق والمقام الخاص.
النساء	4	46	244	...ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا	اختلاف في اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيّا لغياب المعرفة المشتركة الدلاليّة بالسياق
النساء	4	48	46	ضمير الغائب المتّصل بفعل "يشاء" في قوله	التباس معنى الضمير لإمكان دلالته على أكثر

				تعالى: "إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء..."	من غائب في السياق.
النساء	4	73	199	ولئن أصابكم فضل من الله "ليقولنّ كأنّ لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما"	التباس معنى قال بين كونه مستعملا للإخبار عن القول أو لحكاية القول
النساء	4	95	114	لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة...	تعداد لاتساع الكلمة المعجميّ ودور السياق والمقام في تضييق معناها
النساء	4	129	151	ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...	اختلاف في حضور تجسّم العدل في المقام أو غيابه.
النساء	4	137	103	إنّ الذين آمنوا ثمّ كفروا ثمّ آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا	إمكان دلالة القول على العامّ والخاصّ.
المائدة	5	4	96	يسألونك ماذا أحلّ لهم قل أحلّ لكم الطيّبات...	ضبابيّة المقولة لانتماء الكلمة إلى المجرّد الذاتي.
المائدة	5	31	185	...يا ويلتا أعجزت	دلالة النداء على

				أن أكون مثل هذا الغراب...	معاني التعجّب والتحسّر والاستغاثة للاشتراك بينها في مقام مخصوص
المائدة	5	52	110	...فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين	اختلاف في متضمّنات كلمة "أمر" لاتساع الكلمة المعجمي
المائدة	5	90	140	...إنّما الخمر والميسر والأنصاب الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلّكم تفلحون	الاشتراك المعجمي المختلف فيه
المائدة	5	116	175	"...أأنت قلت للناس اتّخذوني وامّي إلهين من دون الله؟..."	اختلاف في معنى الاستفهام بين التقرير والتوبيخ والإنكار
الأنعام	6	18	138	"وهو القاهر فوق عباده..."	الاشتراك المعجمي
الأنعام	6	76	165	"فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربّي..."	التباس بين دلالة القول على الخبر وعلى الإنشاء بمعنى الاستفهام، وذلك لغياب التنغيم.
الأنعام	6	82	151	"الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم..."	اختلاف في حضور معنى الكلمة في السياق أو عدمه

الأنعام	6	93		"...ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم على آياته تستكبرون"	التباس لإمكان دلالة الظرف على أكثر من معنى في السياق
الأنعام	6	109	43	...وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون	التباس معنى الضمير لإمكان دلالته على أكثر من مخاطب في المقام
الأنعام	6	122	286	"...وجعلنا له نُورا يمشي به في الناس..."	دلالة الكلمة على معنى مجازي فرديّ محدّد وإمكان دلالتها على معان مجازية أخرى على معان أخرى متلائمة مع السياق والمقام.
الأنعام	6	122	286	أوَمَنْ كان ميّتا فأحييناه..	دلالة الكلمة على معنى مجازي فردي محدّد وإمكان دلالتها على معان مجازية أخرى على معان أخرى متلائمة مع

					السياق والمقام
الأنعام	6	151	194	...تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم أن لا تُشركوا..	ورود الجار والمجرور في موضع تقاطع بين موطنين للتعلّق ممكنين.
الأنعام	6	165	115	وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم إنّ ربّك سريع العقاب وإنّه لغفور رحيم	تعدّد لاتساع الكلمة المعجمي ودور السيّاق والمقام في تضييق معناها
الأعراف	7	26	259	"يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا..."	اختلاف في تحديد موطن المجاز لعدم قطع المقام والسياق به ولتلاؤم موطنين ممكنين للمجاز معهما.
الأعراف	7	143	248	"...ربّ أرني أنظر إليك..."	اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع أو المجاز لغياب المعرفة بالمقام العامّ مطلقا من جهة ولغياب المعرفة المشتركة بالسياق من جهة أخرى
الأعراف	7	175	70	"واتل عليهم نبأ الذّي آتيناه آياتنا	دلالة المقام التاريخيّ على

				فانسلخ منها..."	أكثر من مفرد ممكن.
الأعراف	7	189	42	"هو الذي خلقكم من نفس واحدة..."	التباس معنى الضمير لإمكان إحالته على أكثر من مخاطب في المقام
الأنفال	8	17	83	"...وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى (مفعول به محذوف)..."	اختلاف في تعيين المرميّ المحذوف الممكن بسبب تعدّد معناه في المقام
التوبة	9	41	285	"انفروا خفافا وثقالا..."	تيعدّد معنى الكلمتين المجازيّ لأنهما من المجاز العرفي العام المختلف في إطاره التأويليّ من جهة وفي ضروب تجسّمه من جهة أخرى
التوبة	9	60	209	"وإنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم" (مفعول له ممكن مختلف فيه)	الاتّساع التركيبيّ منطلق للاختلاف في وجود المقتضى المنطقيّ
التوبة	9	80	256	"استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم..."	اختلاف في ورود القول على المجاز أو الحقيقة لجواز المجاز الممكن باعتبار الكلمة من

					المشترك الحقيقيّ/ المجازيّ
يونس	10	1	49	الر تلك آيات الكتاب الحكيم	التباس لإمكان وجود أكثر من مفسّر لاسم الإشارة في السياق
يونس	10	2	169	"...إنّ هذا لساحر مبين"	اختلاف في العمل المقصود بالقول بين اعتباره مدحا أو ذمّا
يونس	10	8	254	أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون	اختلاف في ورود القول بمعناه الوضعيّ أو بمعنى المجاز الممكن لتلاؤم التفسير المجازيّ مع مقام القول الخاصّ.
يونس	10	50	176	..."إن أتاكم عذابه بياتا أو نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون؟"	اختلاف في معنى الاستفهام بين التعجّب والتهويل والتعظيم وذلك للاسترسال الدلالي بين هذه المعاني.
يونس	10	80	182	...ألقوا ما أنتم ملقون	اختلاف في دلالة الأمر على التحدّي أو الاحتقار أو عدم المبالاة للاسترسال

					الدلالي بين هذه المعاني
يونس	10	94	245	فإن كنت في شكّ مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك	اختلاف في اعتبار معنى الخطاب واردا على الوضع أو على المجاز لغياب المعرفة المشتركة الدلاليّة بالسياق
هود	11	9	154	ولئن أذقنا الإنسان منّا رحمة ثمّ نزعناها منه إنّه ليؤوس كفور	اختلاف في حضور م القول في السياق لتعدّد معناه
هود	11	17	152	أفمن كان على بيّنة من ربّه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة أولئك يؤمنون	اختلاف في حضور معنى القول في السياق لاشتراك الكلمة بين إمكان دلالتها على معناها الوضعيّ وعلى معنى خاصّ لها ورد في السياق
هود	11	46	123	...يا نوح إنّه ليس من أهلك (محذوف مقصود؟)...	اختلاف في اعتبار الحذف مقصودا أو نسيا
هود	11	46	251	"... يا نوح غنّه ليس من أهلك..."	اختلاف في اعتبار القول واردا على المجاز أو على الحقيقة لغياب المعرفة بالمقام الخاصّ

هود	11	120	50	"...وجاءك في هذه الحقّ..."	التباس لإمكان وجود أكثر من مفسّر لاسم الإشارة بين السياق والمقام
يوسف	12	20	45	"وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين"	التباس لإمكان إحالة الضمير على أكثر من معنى ممكن في السياق
يوسف	12	21	70	"وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته..."	دلالة المقام التاريخيّ على أكثر من مفرد ممكن
يوسف	12	82	250	"واسأل القرية التي كنّا فيها والعير التي أقبلنا فيها"	اختلاف في ورود القول على المجاز أو على الحقيقة لغياب المعرفة بالمقام العام
الرعد	13	7	150	"..إنّما أنت منذر ولكلّ قوم هاد"	اختلاف بين غياب معنى الكلمة الماصدقيّ وحضوره نتيجة لنسبيّة الأخبار الزمانيّة
إبراهيم	14	4	249	"...فيضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء..."	اختلاف في ورود القول على المجاز أو على الحقيقة لغياب المعرفة بالمقام العام
الحجر	15	2	187	ربّما يودّ الذين	اشتراك في

				كفروا لو كانوا مسلمين	الدلالة على معنيي التقليل والتكثير دون أن يقطع السياق والمقام بأحدهما
النحل	16	1	110	"أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عمّا يشركون	اختلاف في متضمّنات كلمة "أمر" لاتساع الكلمة المعجميّ
النحل	16	76-75	280	المثلان الواردان في قوله تعالى: "ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرّا وجهرا هل يستوون الحمد الله بل أكثرهم لا يعلمون- وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقول على شيء وهو كلّ على مولاه أينما يوجّهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم"	حضور اكثر من معنى مجازيّ ممكن في السياق
النحل	16	112	279	...فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون	احتمال الاستعارة للتحقيق وللتخييل لتلاؤمها في كليهما مع المقام العام

الإسراء	17	16	246	وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها	اختلاف في اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيّا لاختلاف المعرفة المشتركة بالسياق وبالمقام
الإسراء	17	23	253	...فلا تقل لهما أفّ...	اختلاف في ورود القول بمعناه الوضعيّ أو بمعنى المجاز الممكن لتلاؤم التفسير المجازيّ مع سياق القول.
الإسراء	17	78	279	أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر	تعدّد المعنى المجازيّ لوجود معنيين في المقام الخاصّ
الإسراء	17	85	151	ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي...	اختلاف في حضور معنى الكلمة في السياق أو عدمه
الكهف	18	9		أم حسبت أنّ أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا	التباس معنى العلم في المقام
الكهف	18	66	152	قال له موسى هل أتبعك على أن تعلّمني مما علّمت رُشدا	اختلاف في حضور معنى العلم في السياق أو غيابه
مريم	19	6/5	125	...فهب لي من لدنك وليّا- يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله ربّ رضيّا	تعدّد ممكن للمفعول به الذي يتّصل به الفعل، وذلك بسبب

				(مفعول به ممكن الاتصال بفعل: يرث)	اتّساع التركيبي
مريم	19	16	128	واذكر في الكتاب مرم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيّا (مفعول له ممكن الاتصال بالفعل: انتبذت)	تعدّد ممكن للمفعول لأجله نتيجة للاتساع التركيبيّ
مريم	19	18	149	قالت إنّي أعود بالرحمان منك إن كنت تقيّا	التباس بين الرمزيّة والإشاريّة
مريم	19	24	45	الضمير المستتر المتّصل بفعل نادى في قول الله تعالى: "فناداها من تحتها ألاّ تحزني قد جعل ربّك تحتك سريّا"	التباس معنى الضمير لإمكان دلالته على أكثر من معنى ممكن في السياق
مريم	19	25	110	وهزّي إليك بجذع النخلةتسّاقط عليك رطبا جنيّا	تعدّد متضمّنات الكلمة لاتساعها المعجمي
مريم	19	28	148	يا اخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمّك بغيّا	تعدّد معنى العلم لغياب معناه الماصدقيّ في السياق والمقام
طه	20	72	191	قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البيّات والذي فطرنا فاقض ما انت قاض..."	التباس الواو بين الاستئناف والعطف
الأنبياء	21	17	141	لو أردنا أن نتّخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين"	الاشتراك المعجمي المختلف فيه
الأنبياء	21	62	172	"...أأنتَ فعلت هذا	اختلاف في معنى

				بآلهتنا يا إبراهيم"	الاستفهام بين التقرير من جهة والتقرير والإنكار والتوبيخ من جهة أخرى
الحجّ	22	1	198	"أيّها الناس اتّقوا ربّكم عن زلزلة الساعة شيء عظيم"	اختلاف في معنى المضاف إليه أهو فاعل أو مفعول في المعنى.
الحجّ	22	15	46	من كان يظنّ أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء...	التباس لإمكان دلالة الضمير على أكثر من معنى في السياق
الحجّ	22	40	246	...ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات...	اختلاف في اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيّا لغياب المعرفة المشتركة الدلاليّة بموطن المجاز
النور	24	3	138	الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك	الاشتراك المعجمي
النور	24	3	164	الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك	التباس بين الخبر والإنشاء
النور	24	5-4	195	...ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون- إلا الذين تابوا من بعد ذلك...	اختلاف في متعلّق الاستثناء لورود المستثنى منه مركّبا بالعطف
النور	24	29	110	ليس عليكم جناح أن	تعدّد متضمّنات

				تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم والله يعلم ما تبدون وما تكتمون	الكلمة لاتساعها المعجمي.
النور	24	31	96	...ولا يبدين زينتهنّ إلا ما ظهر منها...	ضبابيّة المقولة لانتماء الكلمة إلى المجرّد الذاتيّ
النور	24	31	96	...ولا يبدين زينتهنّ إلاّ لبعولتهنّ... أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال...	ضبابية المقولة لانتماء الكلمة إلى المجرد الذاتي
النور	24	32	106	وانكحوا الآيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم أن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله والله واسع عليم	الاختلاف في تجسّم الفضل لاتساع الكلمة المعجميّ
النور	24	33	181	...والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذي أتاكم	اشتراك دلالة لفظ الأمر على الوجوب أو على النّدب للاختلاف في المقام المنقول
النور	24	35-36-37	194	...المصباح في زجاجة الزجاجة كأنّها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة...-في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبّح له فيها بالغدوّ والأصال- رجال لا تلهيهم تجارة ولا	ورود الجار والمجرور في موضع تقاطع بين موطنين للتعلّق ممكنين.

				بيع عن ذكر الله...	
النور	24	35	288	"إن نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباحالمصباح في زجاجة الزجاجة كأنّها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار..."	كثرة المعاني المجازيّة الممكنة بسبب الاتساع السياقي والمقامي
النور	24	36	112	في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبّح له فيها بالغدو والأصال	الاتساع المعجميّ بقابليّة الكلمة للدلالة على النوع والمفرد
النور	24	53	76	...-طاعة معروفة-...	الاختلاف في المحذوف أخبر هو أم مبتدأ لإجازة السياق كليهما
النور	24	55	103	وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكّنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدّلنّهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا	إمكان دلالة القول على العام والخاص

				يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون	
النور	24	61	125	ليس على الأعمى حرج... (تعدّد ممكن للمفعول به المتّصل بـ"حرج")	تعدّد ممكن للمفعول به الذي يتّصل بالمصدر. وذلك بسبب الاتّساع التركيبي
الشعراء	26	4	262	"إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين"	الاختلاف في تحديد نوع علاقة المجاز لسماح السياق والمقام بأكثر من علاقة ممكنة
النمل	27	21	108	لأعذّبنّه عذابا شديدا أو لأذبحنّه أو ليأتيني بسلطان مبين	اختلاف في تجسّم العذاب لاتساع الكلمة المعجمي
النمل	27	20	102	وتفقّد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد...؟	إمكان دلالة الكلمة على العام والخاص لبدئها بالألف واللام العهدية أو الجنسية مما لا يقطع به السياق ولا المقام
القصص	28	10	132	وأصبح فؤاد امّ موسى فارغا... (مفعول ممكن الاتصال بالصفة فارغا)	تعدّد ممكن للمفعول الممكن الاتصال بالصفة نتيجة للاتساع التركيبي
القصص	28	20	70	وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى	دلالة المقام التاريخي على

					أكثر من مفرد ممكن
القصص	28	62 و74	176	...أين شركائي الذين كنتم تزعمون؟	اختلاف في معنى الاستفهام بين التوبيخ والتهديد والتهكّم وذلك للاسترسال الدلالي بين هذه المعاني
العنكوت	29	45	198	...وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر...	اختلاف في معنى المضاف إليه أهو فاعل أو مفعول في المعنى
الروم	30	19	241	يخرج الحيّ من الميّت ويخرج الميّت من الحيّ...	اختلاف بين اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيّا لغياب المعرفة المشتركة بالمقام الخاصّ
لقمان	31	13	152	...إنّ الشّرك لظلم عظيم...	اختلاف في حضور معنى الكلمة في السياق أو عدمه
الأحزاب	33	10	239	...وبلغت القلوب الحناجر...	اختلاف بين اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيّا لغياب المعرفة المشتركة بالمقام العام
الأحزاب	33	22	50	ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله	التباس لوجود أكثر من مفسّر ممكن لاسم الإشارة بين

					السياق والمقام
الأحزاب	33	33	71	...إنما يريد الله أن يذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا	حضور أكثر من معنى للكلمة الرمزية بين السياق والمقام التاريخي
الأحزاب	33	72	72-71	إنّا عرضنا الأمانة على السّماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها...	اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع أو على المجاز لغياب المعرفة بالقمام العام
فاطر	35	12	280	وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج...	حضور أكثر من معنى مجازي ممكن في السياق
يس	36	39	278	"والقمر قدّرناه منازل حتى عادكالعرجون القديم"	تعدّد أوجه الشبه الممكنة لتطور المقام العام من جهة الاتّساع الزماني في القرآن من جهة أخرى
يس	36	55	107	إنّ أصحاب الجنّة اليوم في شغل فاكهون	الاختلاف في تجسّم الشغل لاتّساع الكلمة المعجميّ
الصافات	37	28	285	"قالوا إنّكم كنتم تأتوننا عن اليمين"	تعدّد معنى الكلمة المجازيّ لأنّها مجاز عرفيّ عام تجسّماته مختلفة
الصافات	37	102	68	...قال يا بنيِ إنّي	التباس لدلالة

				أرى في المنام أني أذبحك...	السياق على ابنين لإبراهيم
ص	38	23	256	إنّ هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجو واحدة	اختلاف في ورود القول على المجاز أو الحقيقة لجواز المجاز الممكن باعتبار الكلمة من المشترك الحقيقي/المجازي
ص	38	24	1	...وظنّ داود أنّمال فتنّاه فاستغفر ربّه... (مفعول به ممكن الاتصال بالفعل استغفر)	إمكان أكثر من مفعول به نتيجة للاتّساع التركيبي
ص	38	32	46	الضمير المستتر المتّصل بالفعل: "توارت" في قول الله تعالى "فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربّي حتى توارت بالحجاب"	التباس معنى الضمير لإمكان دلالته على اكثر من معنى واحد سياقا.
ص	38	74-73	197	فسجد الملائكة كلّهم- إلاّ إبليس...	التباس في معاني التعلّق بين الاستثناء المتّصل والاستثناء المنقطع
ص	38	75	248	"ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ...	اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع أو على المجاز لغياب المعرفة بالمقام

					العام
الزمر	39	9	120	..."قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون... (ضرورة وجود مفعول به مخصوص)	اختلاف في وجود الاتّساع التركيبي متجسّما في الاختلاف في مدى تخصيص الفعل لمفعول به محدّد
غافر	40	36	242	"وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلّي أبلغ الأسباب	اختلاف بين اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيا لغياب المعرفة المشتركة بالمقام الخاص
فصّلت	41	11	249	ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين	اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع أو على المجاز لغياب المعرفة بالمقام العام
فصّلت	41	41	75	إن الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وإنّه لكتاب عزيز (خبر ممكن الحذف)	سماح السياق بحذف الخبر وبحضوره
الدخان	44	29	259	"فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين"	اختلاف في تحديد موطن المجاز لعدم قطع المقام والسياق به ولتلاؤم الموطنين معهما
الأحقاف	46	10	75	...إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد	الاختلاف في حذف جواب

				شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين (جواب شرط ممكن الحذف)	الشرط لأن القول التالي للشرط لا يصلح معنويا أو تركيبيا ليكون جواب شرط إلا بتحويره
الأحقاف	46	35	76	...لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون؟	الاختلاف في المحذوف أخبر هو أم مبتدأ لإجازة السياق كليهما
الفتح	48	10	286	...يد الله فوق أيديهم	تعدّد المعنى المجازي الممكن لانتماء الكلمة إلى المشترك المجازي العرفي
ق	50	30	249	يوم نقول لجهنّم هل امتلأت وتقول هل من مزيد	اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع او على المجاز لغياب المعرفة بالمقام العام
الذاريات	51	47	117	والسماء بنيناها بأيد وإنّا لموسعون	الاتساع المعجمي لتجريد الكلمة وتجسّمه من خلال الاتّساع الزماني الممكن
الذاريات	51	47	136	والسماء بنيناها بأيد وإنّا لموسعون	اشتراك معجمي تصريفيّ
الطور	52	5	287	والسقف المرفوع	دلالة القول على أكثر من معنى مجازيّ ممكن

					لتلاؤم تلك المعاني كلّها مع السياق
القمر	54	1	243	وانشقّ القمر	اختلاف بين اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيا لغياب المعرفة المشتركة بالمقام الخاصّ التصريحيّ
الرحمان	55	3	101	خلق الإنسان	إمكان دلالة الكلمة على العام وعلى الخاصّ لاتّصالها بصفة جوهريّة
الرحمان	55	7	276	والسماء رفعها ووضع الميزان	اختلاف في المعنى المجازيّ الخفيّ لحضور أكثر من معنى أحدهما مجاز عرفيّ والآخر مجاز استدلالي ممكن
الرحمان	55	33	182	يا معشر الجنّ والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات فانفذوا...	دلالة الأمر على التعجيز والزّجر للاسترسال الدلالي بينهما
الواقعة	56	79	162	لا يمسّه إلا المطهّرون	التباس بين الخبر والإنشاء
الواقعة	56	83	45	فلولا إذا بلغت الحلقوم	التباس لإمكان دلالة الضمير على أكثر من معنى واحد مقاما

الطلاق	65	1	110	...لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا	تعدّد متضمّنات الكلمة لاتّساعها المعجميّ
الطلاق	65	6	243	...وإن كنّ أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن...	اختلاف بين اعتبار المعنى وضعيّا أو مجازيا لغياب المعرفة المشتركة بالمقام الخاصّ الاستدلالي
التحريم	66	1	70	يا أيها النبيّ لم تحرّم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور رحيم	دلالة المقام التاريخيّ على أكثر من معنى ممكن.
القلم	68	25	144	وغدوا على حرد قادرين	اشتراك معجمي
الجنّ	72	9	53	وأنّا كنّا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا	إمكان دلالة الظرف على أكثر من مفسّر مقاما
الجنّ	72	20	162	...إنّما أدعو ربّي ولا أشرك به أحدا	دلالة القول على الخبر أو الإنشاء
النازعات	79	1	2	والنازعات غرقا (جواب القسم محذوف؟)	الاختلاف في حذف جواب القسم لأن القول التالي للقسم لا يصلح معنويا أو تركيبيا ليكون جواب قسم على حين بعض الأقوال البعيدة عن القسم تصلح لذلك

عبس	80	2-1	245	عبس- وتولّى- أن جاءهِ الأعمى	التباس الضمير لإمكان دلالته على أكثر من معنى مقاميّ
عبس	80	31	99	وفاكهة وأبّا	ضبابيّة المقلة لغرابة الكلمة
الانفطار	82	6	139	يا أيّها الإنسان ما أغرّك بربّك الكريم	اشتراك بين دلالة "ما" على الاستفهام وعلى التعجّب في غياب التنغيم
المطفّفون	83	1	149	ويل للمطفّفين	التباس بين الرمزيّة والإشاريّة
القيامة	75	23-22	248	وجوه يومئذ ناضرة- إلى ربّها ناظرة	اختلاف في اعتبار معنى القول واردا على الوضع أو على المجاز لغياب المعرفة بالمقام العام
القيامة	75	26	45	كلاّ إذا بلغت التراقي	التباس لإمكان دلالة ضمير الغائب على أكثر من واحد مقاما
الانشقاق	84	1	82	إذا السماء انشقّت	وجود لأكثر من جواب شرط ممكن في السياق
البروج	85	1	75	والسماء ذات البروج (جواب القسم محذوف)	حضور اكثر من جواب قسم ممكن في السياق
الفجر	89	22	283	وجاء ربّك والملك صفّا صفّا	تعدّد معنى القول المجازي لغياب

					المعرفة بالمقام العام الماورائي
الشّرح	94	7	132	فإذا فرغت فانصب (مفعول ممكن)	جواز أكثر من مفعول ممكن نتيجة للاتساع التركيبيّ
قريش	106	1	195	لإيلاف قريش إيلافهم...- فليعبدوا ربّ هذا البيت	ورود الجار والمجرور في موضع تقاطع بين موطنين للتعلّق ممكنين
قريش	106	4	70	فليعبدوا ربّ هذا البيت- الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف	دلالة المقام التاريخيّ على أكثر من معنى ممكن في أزمنة مختلفة

2- الآيات التي ضربت مثالا لبيان عدم إمكان التعدّد أو لبيان أصناف المعاني وكيفيّة تراكبها

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
البقرة	2	9	238
البقرة	2	10	287
البقرة	2	18	77
البقرة	2	23	179
البقرة	2	29	82
البقرة	2	34	64
البقرة	2	40	204
البقرة	2	43	180

البقرة	2	49	59
البقرة	2	55	37
البقرة	2	75/74	37
البقرة	2	126/125	48
البقرة	2	168	231
البقرة	2	198	56
البقرة	2	214	50
البقرة	2	222	253
البقرة	2	233	162
البقرة	2	243	279
البقرة	2	244	279
البقرة	2	245	175
البقرة	2	257	266
البقرة	2	259	101
البقرة	2	275	180
البقرة	2	278	180
آل عمران	3	7	225
آل عمران	3	14	64
آل عمران	3	36	234
آل عمران	3	37	48
آل عمران	3	115	121
آل عمران	3	125	48
آل عمران	3	144	56
آل عمران	3	173	102
النساء	4	1	42
النساء	4	1	67
النساء	4	1	188
النساء	4	3	44
النساء	4	10	231
النساء	4	11	38
النساء	4	18	52
النساء	4	34	121
النساء	4	93	158

النساء	4	142	245
النساء	4	160	127
المائدة	5	2	180
المائدة	5	44	283
المائدة	5	47	266
المائدة	5	60	153
المائدة	5	77	153
المائدة	5	91	174
المائدة	5	112	175
الأنعام	6	25	97
الأنعام	6	38	116
الأنعام	6	57	152
الأنعام	6	85/84/83	57
الأنعام	6	103	98
الأعراف	7	13	168
الأعراف	7	31	120
الأعراف	7	32	82
الأعراف	7	59	57
الأعراف	7	65	57
الأعراف	7	73	57
الأعراف	7	73	79
الأعراف	7	73	80
الأعراف	7	75	80
الأعراف	7	80	57
الأعراف	7	81-80	64
الأعراف	7	85	57
الأعراف	7	123	47
الأعراف	7	157	265
الأعراف	7	200	39
الأنفال	7	17	74
الأنفال	8	62	47
التوبة	9	3	26
التوبة	9	13	187

التوبة	9	28	52
التوبة	9	40	47
التوبة	9	54	208
التوبة	9	82	157
التوبة	9	118	74
يونس	10	5	39
هود	11	27	39
هود	11	43	282
يوسف	12	4	39
يوسف	12	4	263
يوسف	12	4	269
يوسف	12	12	51
يوسف	12	19	143
يوسف	12	36	273
يوسف	12	82	272
يوسف	12	100	269
الرعد	13	16	268
الرعد	13	17	226
الرعد	13	19	268
الرعد	13	33	80
الرعد	13	35	78
إبراهيم	14	39	68
الحجر	15	31-30	64
الحجر	15	49	35
النحل	16	2	35
النحل	16	2	151
النحل	16	73	280
النحل	16	91	268
النحل	16	92	267
النحل	16	98	274
النحل	16	123	82
الإسراء	17	24-23	253
الإسراء	17	46	97

الإسراء	17	24	231
الكهف	18	24-23	51
مريم	19	4	277
مريم	19	16	33
مريم	19	34	47
طه	20	12	35
طه	20	30/29	62
طه	20	40	127
طه	20	63	47
الأنبياء	21	80/79	78
الحج	22	18	191
الفرقان	25	7	48
الفرقان	25	13	52
الفرقان	25	44	265
الشعراء	26	28/23	77
الشعراء	26	146	52
الشعراء	26	194/193	152
الشعراء	26	227	168
النمل	27	9	35
النمل	27	20	263
النمل	27	45	80
النمل	27	55	173
العنكبوت	29	41	267
الروم	30	19	286
السجدة	32	14	238
الأحزاب	33	40	56
فاطر	35	19	268
فاطر	35	22-21-20-19	269
يس	36	12	36
يس	36	76	193
ص	38	31	46
الزمر	39	6	259
الزمر	39	22	79

الزمر	39	29	226
الزمر	39	73	74
غافر	40	13	259
غافر	40	36	276
غافر	40	58	268
فصلت	41	12	273
فصلت	41	44	75
الشورى	42	52	151
الجاثية	45	22	101
محمد	47	2	56
محمد	47	31	238
الفتح	48	29	56
الحجرات	49	12	173
ق	50	21	101
الطور	52	10-9	263
الطور	52	21	101
النجم	53	2	67
النجم	53	10	67
النجم	53	19	68
القمر	54	13/12	65
الرحمان	55	19	263
الرحمان	55	22	263
الرحمان	55	26	38
الرحمان	55	31	238
الرحمان	55	56	204
الحديد	57	18	279
الحديد	57	29	272
الصف	61	6	64
الجمعة	62	5	272
التغابن	64	8	266
التحريم	66	3	101
التحريم	66	4	37
الملك	67	5	273

القلم	68	4	168
القلم	68	42	221
الحاقة	69	13	115
الحاقة	69	21	282
الحاقة	69	44	101
المدثر	74	36-35	263
القيامة	75	23-22	97
النبأ	78	38	152
النازعات	79	6	75
الانشقاق	84	2/1	74
الانشقاق	84	11/10/8/7	82
البروج	85	4	75
البروج	85	10	75
البروج	85	12	75
الغاشية	88	12	135
الشمس	91	13	79
الضحى	93	6	173
القدر	97	1	38
القارعة	101	7	282
الهمزة	104	6 /5	77

الآيات الواردة في القسم الثاني من البحث

1- الآيات المحتوية على دوال تأويليّة

أ- دوال اللفظ:

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة	موضع الدار التأويلي ورأس الاختلاف فيه	نوع الدال التأويلي
البقرة	2	19		اعتماد أصابعهم عوض أناملهم في قول الله تعالى: "...يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق..."	التعبير عن معنى ماصدقي مجازا دون التعبير عنه بالوضع.
البقرة	2	19	306	إخفاء المشبّهات دون	اعتماد أحد

				إظهارها في قوله تعالى: "أو كصيّب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق..."	صنوف المجاز دون آخر ممكن.
البقرة	2	35	303	اعتماد زوجك عوض حواء في قول الله تعالى: "وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة..."	اعتماد أحد صنوف المجاز دون آخر ممكن
البقرة	2	35	310	نداء آدم باسمه في قوله تعالى: "وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة..." في مقابل عدم نداء الرسول محمد باسمه.	الإحالة على نفس صنف المعنى بطرق مختلفة
البقرة	2	177	306	تقديم الملائكة والكتب على النبيين في قول الله تعالى"...ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيّين..."	التقديم والتأخير: تقديم أحد طرفي العطف أحدهما على الآخر
البقرة	2	184	302	اعتماد لفظ "على سفر" دون لفظ "مسافرا" في قوله تعالى: "...فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدّة من أيام أخر..."	اعتماد كلمة دون كلمة أخرى ممكنة تفيد المعنى الماصدقي نفسه
البقرة	2	258	303	اختيار "الذي حاج إبراهيم في ربّه" دون النمرود وذلك في قوله تعالى: "ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربّه..."	اعتماد الصفة دون العلم.

البقرة	2	274	306	تقديم الليل على النهار في قول الله تعالى: "الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّا وعلانية فلهم أجرهم عند ربّهم..."	التقديم والتأخير: تقديم أحد طرفي العطف أحدهما على الآخر
البقرة	2	282	309	"...إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه..."	تكرار المعنى دون اللفظ: التصريح بالمعنى الضمنيّ الاقتضائي
البقرة	2	285	305	حذف المفعول به في قوله تعالى: "وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير"	الحذف الذي يحضر فيه محذوف واحد ممكن
البقرة	2	286	310	لا يكلّف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت...	تكرار اللفظ بتحويره جزئيا دون تغيّر المعنى: تغيّر الفعل من المجرّد إلى المزيد
البقرة	2	286	311	بدء الدعاء بـ"ربّنا" ثلاث مرات دون المرة الرابعة في قول الله تعالى: "...ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو اخطأنا ربّنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعف عنّا واغفر لنا وارحمنا..."	العدول عن ظاهرة تواترت في القول
آل	3	7	304	اختيار المفرد "أمّ"	اعتماد المفرد

للدلالة على الجمع	الجمع "أمّهات" في قوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات..."				عمران
التعبير عن معنى ماصدقي مجازا دون التعبير بالوضع	اعتماد "أمّ الكتاب" دون أصل الكتاب في قول الله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات..."		7	3	آل عمران
تكرار اللفظ بتحويره جزئيا دون تغيّر المعنى: من الإظهار إلى الإضمار	الإظهار في قول الله تعالى: "...إن الله لا يخلف الميعاد" والإضمار في قوله تعالى: "... إنّك لا تخلف الميعاد" (آل عمران/ 194)	310	9	3	آل عمران
تذكير الفعل المسند إلى المؤنث	قول الله تعالى: "قد كان لكم آية فئتين..."	303	13	3	آل عمران
التعبير عن معنى مقصود بالقول ببنية لفظية دون أخرى ممكنة: تحقيق معنى الأمر بصيغة الاستفهام دون صيغة الأمر	"...وقل للذين أوتوا الكتاب والأمّيّين أأسلمتم؟..."	306	20	3	آل عمران
التقديم والتأخير: تقديم اختياري	تقديم الخبر في قول الله تعالى: "...بيدك		26	3	آل عمران

				الخير..."	للخبر على المبتدأ
آل عمران	3	194	310	الإظهار في قول الله تعالى: "...إن الله لا يخلف الميعاد" (آل عمران/9) والإضمار في قوله تعالى: "...إنّك لا تخلف الميعاد"	تكرار اللفظ بتحويره جزئيا دون تغيّر المعنى: من الإظهار إلى الإضمار
المائدة	5	44	308	"...يحكم بها النبيّون الذين أسلموا..." (وقد اختلف في هذا الدال لإمكان تعدّد معناه الماصدقي)	تكرار المعنى دون اللفظ
المائدة	5	70		تقديم المفعول به: "فريقا" على الفعل في قول الله تعالى: "...فريقا كذبوا وفريقا يقتلون"	التقديم والتأخير: تقديم المعمول على العامل
الأنعام	6	38	309	"...ولا طائر يطير بجناحيه..."	تكرار المعنى دون اللفظ: التصريح بالمعنى الضمني
الأنعام	6	123		تقديم المفعول فيه على المفعول به في قول الله تعالى: "وكذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها..."	التقديم والتأخير: تقديم الأدنى في التعلّق على الأقوى
الأنعام	6	133	302	اعتماد "ذو الرحمة" عوض "الرحيم" في قوله تعالى: "وربّك الغنيّ ذو الرحمة..."	اعتماد كلمة دون كلمة أخرى ممكنة تفيد المعنى الماصدقيّ نفسه

الأنعام	6	124	304	اعتماد "رسل الله" عوض المفرد الذي يفرضه مقام المعنى في قول الله تعالى: "وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله..."	اعتماد صيغة الجمع دون المفرد
الأنعام	6	125	309	"...يجعل صدره ضيقا حرجا..."	تكرار المعنى دون اللفظ: تكرار المعنى بمرادفه
الأنعام	6	164	302	اعتماد هو "ربّ كل شيء" عوض "هو ربّي" في قوله تعالى: "قل أغير الله أبغي ربّا وهو ربّ كل شيء"	اعتماد كلمة دون كلمة أخرى ممكنة تفيد المعنى الماصدقي نفسه
يونس	10	58	306	"...فبذلك فليفرحوا..." عوض "فبذلك فافرحوا" الممكن	التعبير عن معنى مقصود بالقول ببنية لفظية دون أخرى ممكنة: تحقيق معنى الأمر بالحرف دون تحقيقه بغير الحرف
هود	11	44	304	اعتماد فعل "بلع" عوض "ابتلع" في قول الله تعالى: "وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي..."	اعتماد فعل مجرّد عوض فعل مزيد ممكن
هود	11	44	306	اعتماد "يا" دون سائر أخواتها في قول الله تعالى: "وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء	اعتماد أداة نداء دون أخرى ممكنة.

				أقلعي..."	
هود	11	48	310	نداء نوح باسمه في قوله تعالى: "قيل يا نوح اهبط بسلام..." في مقابل عدم نداء الرسول محمد باسمه	الإحالة على نفس صنف المعنى بطرق مختلفة
يوسف	12	31	309	"...ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم"	تكرار المعنى دون اللفظ
الرعد	13	39		اعتماد "أمّ الكتاب" دون أصل الكتاب في قول الله تعالى: "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب"	التعبير عن معنى ما صدقي مجازا دون التعبير عنه بالوضع
النحل	16	112	306	تفضيل التجريد على الترشيح في قوله تعالى: "...فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون"	اعتماد أحد صنوف المجاز دون آخر ممكن
الإسراء	17	2		التحول من ضمير الجمع إلى ضمير المفرد في قول الله تعالى: "...وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا"	تغيير العبارة من الواحد إلى الجمع أو من الجمع إلى الواحد
مريم	19	75	306	اعتماد الأمر في قوله: "...فليمدد له الرحمان مدّا..." مفيدا الخبر: "مدّه الرحمان مدّا"	التعبير عن معنى مقصود بالقول ببنية لفظية دون أخرى ممكنة: تحقيق معنى الخبر بصيغة الأمر دون صيغة الخبر

طه	20	49	304	"قال فمن ربّكما يا موسى؟"	الخروج عن قواعد اللغة العربية في الصرف: خطاب الاثنين بلفظ الواحد
طه	20	63	354	"...إنّ هذان لساحران..."	الخروج عن قواعد اللغة العربية في الإعراب: رفع خبر إنّ
الأنبياء	21	31	309	"...جعلنا فيها فجاجا سبلا..."	تكرار المعنى دون اللفظ: تكرار المعنى بمرادفه
الأنبياء	21	87	303	اعتماد ذا النون عوض "يونس" في قوله تعالى: "وذا النون إذ ذهب مغاضبا..."	اعتماد الصفة دون العلم
النور	24	35	306	اختيار المصباح دون الشمس للتمثيل لنور الله، وذلك في قوله تعالى: "الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة..."	اختيار معنى مجازي لإفادة معنى ماصدقي دون معنى مجازي آخر قابل لإفادة صنف المعنى الماصدقي نفسه
النور	24	63	303	اعتماد "الرسول" عوض "محمد" في قول الله تعالى: "لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا..."	اعتماد الصفة دون العلم

الشعراء	26	4	304	وجه تذكير "خاضعين" في قوله تعالى: "...فظلّت أعناقهم لها خاضعين"	الخروج عن قواعد اللغة العربية في الصرف: التذكير في موضع التأنيث
الشعراء	26	105	304	اعتماد "المرسلين" دون المفرد في قوله تعالى: "كذّبت قوم نوح المرسلين"	اعتماد الجمع دون المفرد
الشعراء	26	105	304	"كذّبت قوم نوح المرسلين"	الخروج عن قواعد اللغة العربية في الصرف: تأنيث المسند والمسند إليه مذكّر
القصص	28	20	309	"وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى..." في مقابل "وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى..." (يس 20/36)	تكرار اللفظ بتحويره جزئيا دون تغيّر المعنى: تغيير التقديم والتأخير
فاطر	35	15	303	إظهار كلمة الله وعدم إضمارها في قوله تعالى: "يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد"	الإظهار دون الإضمار
فاطر	35	37	301	معنى يصطرخون في قول الله تعالى: "وهم يصطرخون فيها..."	اعتماد كلمة لها خصائص صوتيّة مفيدة
يس	36	20	309	"وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى..." في مقابل "وجاء رجل من أقصى المدينة	تكرار اللفظ بتحويره جزئيا دون تغيّر المعنى: تغيير

				يسعى..." (القصص 20/28)	التقديم والتأخير
الصافات	37	-104 105	311	نداء إبراهيم باسمه في قوله تعالى: "وناديناه أن يا إبراهيم- قد صدقت الرؤيا..." في مقابل عدم نداء الرسول محمد باسمه	الإحالة على نفس صنف المعنى بطرق مختلفة
الزخرف	43	4		اعتماد "أمّ الكتاب" دون أصل الكتاب في قول الله تعالى: "وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم"	التعبير عن معنى ماصدقيّ مجازي دون التعبير عنه بالوضع
الصفّ	61	6	302	اعتماد أحمد دون محمد في قول الله تعالى: "...ومبشّرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد..."	اختيار أحد أسماء الأعلام لموضوع ما يعبّر عنه أكثر من علم ممكن.
القلم	68	48	303	اعتماد "صاحب الحوت" دون "يونس" في قوله تعالى: "...ولا تكن كصاحب الحوت..."	اعتماد الصفة دون العلم
الإنسان	76	4	304	تنوين كلمة "سلاسل" في قوله تعالى: "إنّا أعتدنا للكافرين سلاسلا وأغلالا وسعيرا"	الخروج عن قواعد اللغة العربية في الصرف: تنوين الممنوع من التنوين
النّبأ	78	5-4	308	"كلاّ سيعلمون- ثم كلا سيعلمون" (وقد اختلف في هذا الدال لإمكان تعدّد معناه الماصدقي)	تكرار المعنى دون اللفظ

الفجر	89	22-21	308	"كلاّ إذا دكّت الأرض دكّا دكّا- وجاء ربّك والملك صفّا صفّا" (وقد اختلف في هذا الدال لإمكان تعدّد معناه الماصدقي)	تكرار المعنى دون اللفظ

ب- دوال المعنى:

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة	موضع الدال التأويلي وأسّ الاختلاف فيه إن وجد	نوع الدال التأويليّ
البقرة	2	4	318	تقديم المفعول به على الفعل في قول الله تعالى: "...وبالآخرة هم يوقنون" وقد اختلف في اعتبار التقديم والتأخير دالا لفظيا أو دالا معنويا	التقديم والتأخير
البقرة	2	24	323	تحوّل كلمة "نار" من التعريف في قول الله تعالى: "...فاتّقوا النار التي وقودها الناس والحجارة..." (البقرة 2/2) إلى التنكير في قوله عزّ وجلّ: "يا ايّها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة..." (التحريم 6/66)	تحوير جزئي للمعاني
البقرة	2	26		اعتماد إنّ في قوله تعالى: "إنّ الله لا يستحي أن يضرب مثلا	التأكيد

	ما بعوضة فما فوقها..."				
معنى المبالغة	اعتماد صيغة المبالغة في قول الله تعالى: "...إنّه هو التوّاب الرحيم"	319	37	2	البقرة
معنى التأكيد	تكرار: "يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم واني فضّلتكم على العالمين" في (البقرة122/2)	318		2	البقرة
تصريح المعنى الماصدقي بتفضيل صنف اجتماعي أو جنسي أو عرقي أو ديني على صنف اجتماعي أو جنسي أو عرقي أو ديني آخر	"يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأنّي فضّلتكم على العالمين"	321		2	البقرة
معنى التأكيد	تكرار "يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وإنّي فضلتكم على العالمين" (البقرة47/2)	317/ 318		2	البقرة
الحذف نسيا بشيوع ورود قولين معا مما يجعل غياب أحدهما تمييزا للحاضر أو للغائب	ذكر الآباء دون الأمّهات في قوله تعالى: "...فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو اشدّ ذكرا..."	320		2	البقرة

البقرة	2		315	تأكيد أن قول الله تعالى: "والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء..." صيغته صيغة الخبر ومعناه معنى الأمر وإلا غدا محالا	عدم اعتماد المعنى المحال
البقرة	2		322	"تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض"	تصريح المعنى الماصدقي بتفضيل أفراد على أفراد
البقرة	2		319	اعتماد صورة الأكل في قوله تعالى: "الذين يأكلون الرّبا..."	اعتماد معنى مجازيّ ما
آل عمران	3	3	323	تحوير الفعل من وزن إلى آخر في قول الله تعالى: "نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل"	تحوير جزئي للمعاني
آل عمران	3	19		ورود إن في قول الله تعالى: "إنّ الدين عند الله الإسلام..."	معنى التأكيد
آل عمران	3	133	320	الاكتفاء بذكر العرض دون الطول في قوله تعالى: "وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم وجنّة عرضها السماوات والأرض"	الحذف نسيا بشيوع ورود قولين معا ممّا يجعل غياب أحدهما تمييزا للحاضر أو للغياب
النساء	4	11	322	"يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثيين..."	عدم وسم القول معجميا بتفضيل صنف على صنف، وتصريح

					المعنى الماصدقي بفرق في المعاملة بين صنف وصنف
النساء	4	127	319	حذف الحرف الذي يتعدّى به الفعل في قول الله تعالى: "...وترغبون أن تنكحوهنّ..."	الحذف المقصود الذي يمكن تعدّد المحذوف منه
النحل	16	57	321	"ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون"	اعتماد الاعتراض
النحل	16	81	320	ذكر الحرّ دون البرد في قوله تعالى: "...وجعل لكم سرابيل تقيكم الحرّ..."	الحذف نسيا بشيوع ورود قولين معا مما يجعل غياب أحدهما تمييزا للحاضر أو للغائب
النحل	16	101	321	"وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزّل قالوا إنما أنت مفتر..."	اعتماد الاعتراض
النور	24	35	319	اعتماد صورة الزجاجة في قول الله تعالى: "...المصباح في زجاجة..."	اعتماد معنى مجازي ما
السجدة	32	20	323	تحويل الصفة من التعلّق بالمضاف إلى التعلّق بالمضاف إليه في قول الله تعالى: "...ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذّبون" (السجدة 20/32) وقوله	تكرار جزئي للمعاني

				"...ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذّبون" (سبأ 42/34)	
سبأ	34	42	323	تحويل الصفة من التعلّق بالمضاف إليه في قول الله تعالى: "...ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذّبون" (سبأ 42/34) وقوله: "...ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذّبون" (السجدة20/32)	تكرار جزئي للمعاني
يس	36	39	320	الوقوف عند سير القمر ومنازله دون الشمس في قول الله تعالى: "والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم"	الحذف نسيا بشيوع ورود قولين معا مما يجعل غياب أحدهما تمييزا للحاضر أو للغائب
الصافات	37	35	322	ورود "لا إله إلا الله" في قوله تعالى: "إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون"	اعتماد قول يمكن أن يفيد انتماء الباث إلى إيديولوجيا ما
الصافات	37	105	324	تحوير المعنى المقصود بالقول تحويرا جزئيا والإبقاء على المضمون القضوي من قول الله تعالى: "إنّا كذلك نجزي المحسنين" إلى قوله: "كذلك نجزي المحسنين" (الصافات 110/37)	تحوير جزئي للمعاني
الصافات	37	110	324	تحوير المعنى المقصود	تحوير جزئي

				بالقول تحويرا جزئيا والإبقاء على المضمون القضوي من قوله: "كذلك نجزي المحسنين" إلى قوله "إنّا كذلك نجزي المحسنين" (الصافات 105/37)	للمعاني
التحريم	66	6	323	تحوّل كلمة "نار" من التعريف في قول الله تعالى: "...فاتّقوا النار التي وقودها الناس والحجارة..." (البقرة 24/2) إلى التنكير في قوله عزّ وجلّ: "يا أيّها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة..."	تحوير جزئي للمعاني
الضحى	93	1	320	سبب خصّ الله تعالى الضحى بالقسم في قوله عزّ وجلّ: "والضحى"	اختيار مقسم به مخصوص

2- الآيات المحتوية على تعدّد في المعنى التأويلي والمذكورة لفظا في البحث

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة	مظهر التعدّد	أسّ التعدّد
البقرة	2	146	389	الاختلاف في سبب تفضيل موضوع على موضوع في القول	تعدد وجهات النظر للموضوع من جهة والجل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى
البقرة	2	185	393	اختلاف في سبب	تعدّد وجهات

				ذكر اللفظ دون السكوت عنه	النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم
البقرة	2	221	371	تقابل هذه الآية مع الآية 5 من سورة المائدة يفيد تغيرا في الواقع التاريخي أو لا	عسر التمييز بين ما هو جوهري في موضوع ما وما هو عرضي، وعدم إمكان القطع بمقاصد المتكلم
البقرة	2	228	391	اختلاف في سبب اختيار معنى مقصود بالقول دون آخر	تعدّد وجهات النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى
البقرة	2	229	334	القول متقابل مع الآية 34 من سورة النساء أو غير متقابل معها	تعدّد المعنى الماصدقي
البقرة	2	256	361	القول ناسخ أو منسوخ بالآيتين 39 من الأنفال و73 من التوبة	الجهل بمقاصد المتكلّم
البقرة	2	260	361	القول دال على معتقد إبراهيم أم لا	الجهل بمقاصد المتكلّم
البقرة	2	275	388	اختلاف في سبب الحكم السلبي على موضوع في القول	تعدّد وجهات النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى
البقرة	2	282	373	القول دال على واقع تاريخي أو على واقع موضوعي	عسر التمييز بين ما هو جوهري في موضوع ما وما هو عرضي،

					وعدم إمكان القطع بمقاصد المتكلّم
آل عمران	3	36	393	اختلاف في سبب ذكر اللفظ دون السكوت عنه	تعدّد وجهات النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى
النساء	4	3	387	اختلاف في سبب الحكم الإيجابي على موضوع في القول	تعدّد وجهات النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى
النساء	4	8	335	القول متقابل مع الآية 11 من سورة النساء أو غير متقابل معها	تعدّد المعنى الماصدقي
النساء	4	11	335	القول متقابل مع الآية 8 من سورة النساء أو غير متقابل معها	تعدّد المعنى الماصدقي
النساء	4	11		القول دالّ على واقع تاريخي أو على واقع موضوعي	عسر التمييز بين ما هو جوهري في موضوع ما وما هو عرضي، وعدم إمكان القطع بمقاصد المتكلم
النساء	4	34	334	القول متقابل مع الآية 229 من سورة البقرة أو غير متقابل معها	تعدّد المعنى الماصدقي
النساء	4	148	352	القول صائب أو خاطئ	اختلاف في المعنى الماصدقي للقول المسموع منطلق

					القاعدة
المائدة	5	5	371	تقابل هذه الآية مع الآية 221 من سورة البقرة يفيد تغيرا في الواقع التاريخي أو لا	عسر التمييز بين ما هو جوهري في موضوع ما وما هو عرضي، وعدم إمكان القطع بمقاصد المتكلم
المائدة	5	69	353	القول صائب أو خاطئ	اختلاف في صحة القول المسموع منطلق القاعدة
الأنعام	6	106	375	تقابل هذه الآية مع آية السيف دالّ على تحوّل علاقة الباث بالمتقبّل من موقع ضعف إلى موقع قوّة أو لا	الجهل بمقاصد المتكلّم
الأعراف	7	4		اختلاف في سبب اختيار مضمون قضوي دون آخر	تعدّد وجهات النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى
الأعراف	7	11	330	القول صادق أو كاذب	تعدّد المعنى الماصدقي
الأعراف	7	115	342	الإطناب يفيد التوكيد أو لا يفيد التوكيد بل المزاوجة	عدم إمكان القطع بمعنى المتكلم النفسي
الأنفال	8	2	334	القول متقابل مع الآية 28 من سورة الرعد أو غير متقابل معها	تعدد المعنى الماصدقي
الأنفال	8	39	361	القول ناسخ أو منسوخ بالآية 193	الجهل بمقاصد المتكلّم

				من سورة البقرة	
التوبة	9	73	361	القول ناسخ أو منسوخ بالآية 193 من سورة البقرة	الجهل بمقاصد المتكلّم
يوسف	12	14	345	القول فصيح أو غير فصيح	معياريّة مفهوم فصاحة القول
يوسف	12	36	331	القول صادق أو كاذب	القول محيل على "تجربة خاصّة"
الرعد	13	28	334	القول متقابل مع الآية الثانية من سورة الأنفال أو غير متقابل معها	تعدّد المعنى الماصدقي
الرعد	13	31	346	القول مفيد أو غير مفيد	معيارية مفهوم القول المفيد
الحجر	15	92-96	333	القول متقابل مع الآية 39 من سورة الرحمان أو غير متقابل معها	تعدّد المعنى الماصدقي
الإسراء	17	32	395	الاختلاف في سبب الحكم السلبي على الزنى	تعدد وجهات النظر للموضوع والاتساع الزماني
طه	20	63	354	القول صائب أو خاطئ	الاختلاف في موضوع إجراء القاعدة أي في معنى القول الماصدقي أو الاختلاف في إجراء القاعدة
الحج	22	2	356	القول صائب أو خاطئ	تعدّد المعنى الماصدقي
المؤمنون	23	4	349	القول جميل أو غير جميل	تعدّد المعنى الماصدقي
النور	24	2	389	الاختلاف في سبب	تعدّد وجهات

				تفضيل موضوع على موضوع في القول	النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى
ص	38	6	346	القول البليغ أو غير البليغ	معيارية مفهوم بلاغة القول
ص	38	17	375	تقابل هذه الآية مع آية السيف دالّ على تحوّل علاقة الباث بالمتقبّل من موقع ضعف إلى موقع قوّة أو لا	الجهل بمقاصد المتكلّم
الرحمان	55	6-5	342	التقديم والتأخير يفيد التوكيد أو لا يفيد التوكيد بل الموازنة الصوتية	عدم إمكان القطع بمعنى المتكلّم النفسي
الرحمان	55	39	333	القول متقابل مع الآيتين 92-93 من سورة الحجر أو غير متقابل معهما	تعدد المعنى الماصدقي
الرحمان	55	-16-13 -21-18 -25-23 -30-28 -34-32 -38-36 -42-40 -47-45 -51-49 -55-53 -59-57 -63-61 -67-65	346	تكرار الآية جميل أو قبيح	معيارية مفهوم الجمال

		-71-69 -75-73 77			
المرسلات	77	-19-15 -28-24 -37-34 -45-40 49-47	346	تكرار الآية جميل أو قبيح	معيارية مفهوم الجمال
المسد	111	1	390	الاختلاف في تفسير تفضيل قول على قول	تعدّد وجهات النظر للموضوع من جهة والجهل بمقاصد المتكلّم من جهة أخرى

3- الآيات المذكورة لفظا في القسم الثاني من البحث وفي الخاتمة

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
البقرة	2	228	315
البقرة	2	228	400
البقرة	2	238	401
آل عمران	3	7	400
آل عمران	3	79	307
الأعراف	7	143	392
التوبة	9	3	351
يوسف	12	17	362
الإسراء	17	88	349
طه	20	27	368
الزخرف	43	4	404
الزخرف	43	52	368
القمر	54	26	331
عبس	80	31	302
البروج	85	22-21	404

ثبت مصطلحي

يشمل هذا الثبت أهمّ المفاهيم والمصطلحات المعتمدة في البحث مرتّبة وفق حروف الجذر. وقد أغفلنا موضع ورود بعض المصطلحات لتواترها في العمل.

الهمزة

الأمر:157-160-164-168-171-174-178-179-180-181-182-187-206-216-306-333

تأويل- معنى تأويلي

الباء

برغماتي- برغماتية: 9-16-17-202-203

الجيم

مجاز- معنى مجازي

مجاز برغماتي: 217-254-258-261-266-273-277-282

مجاز دلالي: 217-254-258-261-273

مجاز عرفي: 258-269-270-271-272-275-276-283-284-285-286

مجاز عقلي: 213-260-261-262-273-282

مجاز مرسل: 213-260-261-262-273-282

مجاز تواصلي: 234

جملة غير عيانية (phrase non observationnelle): 88

الجميل-الجمال: 15-89-91-326-343-344-345-346-347-348-350-396

معنى جانبي: 16-91-93

جوهري: 88-90-91-101-116-218-219-220-290-373

الحاء

حجاج- حجاجي: 21-312-375-376

الخاء

الدال

الذال

الراء

الزاي

السين

الشين

الصاد

الضاد

القاف

فهرس الأعلام

الألف

الحاء

الخاء

الدال

الذال

الراء

الزاي

السين

الشين

الصاد

الضاد

الطاء

العين

الغين

الفاء

النون

الهاء

الواو

الياء

الفهرس التحليلي لمحتوى البحث

أ- أنواع معاني الظروف القابلة للظهور
ب- غياب تعدّد المعنى عند حضور معنى ماصدقي واحد للظرف في المقام والسياق
ت- الالتباس الممكن عند حضور أكثر من معنى ماصدقي واحد للظرف في المقام والسياق
4- الأعلام
أ- أنواع معاني الأعلام القابلة للظهور
ب- غياب تعدّد المعنى عند حضور معنى ماصدقيّ واحد للعلم في المقام والسياق
ت- الالتباس الممكن عند حضور أكثر من معنى ماصدقي واحد للعلم في المقام والسياق
II- حضور المعنى الماصدقي للكلمات الرمزية:
1- نوع معنى الكلمات الرمزيّة الماصدقي
2- إمكان غياب تعدّد المعنى الماصدقيّ للكلمات الرمزية
3- إمكان تعدّد المعنى الماصدقي للكلمات الرمزية (أو التباس معاني الكلمات الرمزية)
4- حضور المعنى الماصدقي للكلمة الغائبة أو ظاهرة الحذف
المبحث الثاني: تعدد المعنى في حال غياب المعنى الماصدقي للكلمات
I- غياب المعنى الماصدقي للكلمات الرمزية
1- الضرب الأول من ضروب التعدّد: الاختلاف في انتماء العنصر إلى الكلمة المقولة: أو ضبابية الكلمة/المقولة:
أ- تعريفه
ب- امتداده
ت- درجاته
2- الضرب الثاني من ضروب التعدّد: الاختلاف في العنصر المقصود من الكلمة المقولة
أ- تعريفه
ب- امتداده
ت- درجاته
ت 1- الاتساع المعجمي
ت 2- الاتساع التركيبي أو غياب المعنى الماصدقي للكلمة الحاضرة
3- الضرب الثالث من ضروب تعدّد المعنى: اختيار مقولة من اكثر من مقولة ممكنة تدل عليها الكلمة (أو الاشتراك)
أ- تعريفه

I- مسوّغ تصنيف القول ضمن المجازيّ هو عدم تلاؤمه مع السياق أو مع المقام
1- غياب المعرفة المشتركة بالمقام: بعض المتقبّلين يعرفون المقام وبعضهم جاهلون به
أ- غياب المعرفة المشتركة بالمقام العام
ب- غياب المعرفة المشتركة بالمقام الخاص
ت- غياب المعرفة المشتركة بالسياق
2- غياب المعرفة المشتركة بالمقام: كل المتقبّلين جاهلون به
أ- الجهل المشترك بالمقام العام
ب- الجهل المشترك بالمقام الخاص
ت- الجهل المشترك بالسياق
II- مسوّغ تصنيف القول ضمن المجازي اثنان عدم تلاؤمه مع السياق أو المقام أو إمكان تلاؤم التصنيف المجازي مع سياق ومقام آخرين
1- تلاؤم التفسير المجازي مع سياق القول
2- تلاؤم التفسير المجازي مع مقام القول الخاصّ
3- تلاؤم التفسير المجازي مع مقام القول العام (أو شيوع التفسير المجازيّ أو المشترك الحقيقي/ المجازي)
الفصل الثاني: الاختلاف في تعيين المعاني الماصدقية المجازية
المبحث الأول: الاختلاف في تعيين موطن المجاز أو موضع المستبدل
المبحث الثاني: الاختلاف في تعيين نوع المجاز أو الاختلاف في تعيين العلاقة الرابطة بين المعنى الوضعي والمعنى المجازي
المبحث الثالث: الاختلاف في تعيين المعنى المجازي الخفي بعد الاتفاق في موطن المجاز ونوعه
I- حضور المعنى المجازي الخفي حضورا واحدا قطعيّا في السياق أو المقام أو عدم إمكان تعدّد المعنى المجازي الخفيّ
1- الحضور الواحد في السياق
أ- الحضور الإحالي في السياق
ب- الحضور الاستدلالي في السياق
2- الحضور الواحد في المقام
أ- حضور المعنى المجازي في المقام المجازي العرفي أو الوضعي
ب- حضور المعنى المجازي في المقام العام
ت- حضور المعنى المجازي في مقام القول الخاص
II- حضور أكثر من معنى مجازي خفيّ ممكن في السياق أو المقام (أو الالتباس مظهرا من مظاهر تعدّد القول المجازيّ)